Luther und die Devotio Moderna.

DISSERTATION

zur

Erlangung der Doktorwürde

der Philosophischen Fakultät

der Hamburgischen Universität

vorgelegt von

RUDOLF KEKOW

aus Forst/Lausitz.

HAMBURG 1937

DISSERTATIONS-VERLAG G. H. NOLTE DÜSSELDORF

Referenten:
Prof. D. Dr. Justus Hashagen.
Dozent Dr. Joachim Ritter.

Tag der mündlichen Prüfung: 14. Dez. 1935.

R. UNIV. BIBLIOTHEEK LEIDEN

MEINER MUTTER

INHALTSANGABE.

Quellen-Nachweis.
Literaturangabe.

A. Die Literatur: . . . . . 1— 3

I. Untersuchungen, die sich mit der Devotio Moderna befassen 1— 2

II. Arbeiten, die den „jungen Luther" zum Gegenstand ihrer Untersuchungen haben . . . . . 2— 3

B. Die Devotio Moderna:

I. Der Ursprung der Devotio Moderna . . . . . 4— 5

II. Die geistige Grundhaltung . . . . . 5—19

a) Allgemeine Denk- und Lebensweise der Brüder . . 5— 7
b) Die hohe Mystik und die Devotio Moderna . . . 7—10
c) Voluntaristische Mystik — die Imitatio Christi eine Imitatio Morum Christi . . . . . 11—13
d) Temptationes . . . . . 13—14
e) Meditationsübungen . . . . . 14—15
f) Mediocritas . . . . . 15—16
g) Askese 16
h) Vereinfachung 16
i) Stellung zu Theologie und Dogma. Literarische Tätigkeit 17—19

III. Das Verhältnis zur Kirche . . . . . 19—22

a) Kirchentreue . . . . . 19—20
b) Verhalten zu den kirchlichen Mißständen 20
c) Einschränkung der gottesdienstlichen Formen . . . 20
d) Die Brüder und das Mönchtum . . . . . 21—22

IV. Die Stellung zur Welt . . . . . 22—26

a) Contemptus Mundi 22
b) Verhältnis zu den Mitmenschen . . . . . 23—24
c) Predigttätigkeit 24
d) Stellung zu Bildung und Wissen . . . . . 24—26

C. Luther und die Devotio Moderna . . . . 26—55

I. Wann, wo und durch wen wurde Luther mit der Devotio Moderna bekannt?

Durch:
a) Die Nullbrüder in Magdeburg . . . . . 26—28
b) Das Erfurter Kloster und der Novizenmeister . . . 28—30
c) Staupitz . . . . . 30—39
d) Lektüre des Mauburnus, Ludolfs von Sachsen und Gerhards v. Zütphen . . . . . 39—42
e) Lektüre Taulers und des unbekannten Frankfurters . . 42—54
f) Lektüre Wessels v. Ganzfort und Johanns van Goch . . 54—55

II. **Finden wir auch bei Luther Züge der Devotio Moderna?** . 55
a) Vereinfachung: . . . . . 55—57
1. Konzentration auf Christus;
2. Communio spiritualis et sacramentalis;
b) Verinnerlichung: . . . . . 57—60
1. Contemptus Mundi;
2. Demut;
c) Vergottung: . . . . . 60—67
1. Tua vita nostra via;
2. durch contritio zur Conformitas;
d) Jesus Minne; 67
e) Frömmigkeitsübungen; . . . . . 68—71

III. **Zusammenfassung dessen, was Luther möglicherweise der Devotio Moderna verdankt.**
Was er vermutlich angenommen und wahrscheinlich umgebildet hat . . . . . 71—76

QUELLEN-NACHWEIS

D. Martin Luhers Werke. Kritische Gesamtausgabe. Weimar 1883 ff. (zit.: W. A.).

Luthers Tischreden. Ebenda. Bd. I. ff. Weimar 1912 ff. (zit.: T. R.).

D. Martin Luthers Briefwechsel, herausgegeben von Ernst Ludwig Enders. Frankfurt a. M. 1884 ff. (zit.: Enders).

Dr. Martin Luthers Briefe. Herausgegeben von de Wette, Berlin 1825—28. (zit.: de Wette).

D. Martin Luthers sämtliche Werke. Erlangen 1826 ff. Bd. I—20, 24—26 in zweiter Auflage. Herausgegeben von Ernst Ludwig Enders, Frankfurt a. M., 1862 ff. (zit.: Erl. A.).

Luthers Vorlesung über den Römerbrief 1515/1516, Johann Ficker, Anfänge reform. Bibelauslegung, Bd. I. Leipzig 1908. (zit.: Ficker).

Luthers Vorlesung über den Hebräerbrief 1517/18, Johann Ficker, Anfänge reform. Bibelauslegung. Bd. II. Leipzig 1929.

Luthers Vorlesung über den Galaterbrief 1516/17. Abhandlung der Heidelberger Akad. der Wiss. 1918.

Otto Scheel, Dokumente zu Luthers Entwicklung bis 1519. Tübingen 1929.

Philippi Melanchthonis, De vita Martini Lutheri Narratio. ed. Joh. Fr. Saxius. Leipzig 1817.

A. J. D. Rust, Johann Mathesius, Leben des Dr. Luther in 17 Predigten, Berlin 1841. (zit.: Rust).

Thomas a Kempis, Imitatio Christi, ed P. Hagen, Haag 1935.

Thomae Hemerken a Kempis, Opera Omnia, ed Michael Josephus Pohl, Friburgi Brisigavorum, Sumptibus Herder 1904 (zit.: Opera).

Thomae Hemerken a Kempis, De Imitatione Christi, ed Michael Josephus Pohl.

Friburgi Brisigavorum.

Sumptibus Herder 1904. (zit.: Im).

Thomas a Kempis, De Imitatio Christi, ed. Brehm 1903.

Thomae Kempensis, De Imitatione Christi. Carolus Hirsche Berolini. Berlin 1874.

Die Predigten Taulers, Ferdinand Vetter, Berlin 1910, Kgl. Pr. Akad. d. Wiss., Bd. 11, No. 77. (zit.: Vetter)

Johann Tauler, Ausgewählte Predigten, ed Wilhelm v. Langsdorff, Leipzig 1892.

Johann Taulers Predigten, II. Aufl. Neue Bearbeitung der Ausgabe von 1826 von Jul. Hamberger. I. und II. Teil. Frankfurt a. M. 1864. (zit.: H.).

Johann Taulers Nachfolge des armen Lebens Christi. Konstanz 1850. Verlag Wilh. Meck.

Tauler, von der Nachfolge des armen Lebens Christi, ed. Knaake, Frankfurt a. M. 1833.

Hermann Mandel, Theologia Deutsch, Leipzig 1908 (Quellenschr. z. Gesch. des Protestantismus. 7. Heft). (zit.: Mandel).

Johann v. Staupitzens sämtliche Werke, herausgegeben von J. K. F. Knaake. I. Bd. Potsdam 1867.

Pfeiffer: Meister Eckart. 4. Aufl., Göttingen 1924.

Deutsche Texte des Mittelalters, Philipp Strauch, Kgl. Pr. Akad. d. Wiss. Bd. 30. Berlin 1919.

Heinrich Seuse, deutsche Schriften, ed. K. Bielmeyer, Stuttgart 1907.
Die Schriften des Mystikers Johann v. Ruysbroek. Aus dem Vlämischen. Übersetzt von Lambert. Leipzig-Grieben 1901.
Ruisbroeck, Die Zierde der geistlichen Hochzeit und die kleineren Schriften. Herausgegeb. und übertragen von Fr. Markus Huebner, Leipzig 1924.
Briefe Gerhard Groots, ed. Wilhelm Preger. Beiträge zur Geschichte der religiösen Bewegung in den Niederlanden. Abh. der Münchener Akad. III, 21. Abt. 1. 1894.
Mauburnus: Rosetum. Ausgabe 1504. Berliner Staatsbibliothek. Eq 10401.
Johannes Veghe, ein deutscher Prediger des 15. Jahrhunderts, Halle 1883. (zit.: Veghe).
Johann Busch. Chronicon Windeshemense, ed. Karl Grube in den Geschichtsquellen der Prov. Sachsen Bd. 19. Halle 1886.
Annalen und Akten der Brüder des gemeinsamen Lebens im Lüchtenhofe zu Hildesheim, ed. Dr. Karl Richard Doebner, Hannover und Leipzig 1903. (Quellen und Darstellungen zur Geschichte Niedersachsens Bd. 9).
St. Bernhardi, opera omnia in 6 tonos distributa, ed. Mabillion, Paris 1667.
Schriften des hl. Bernhard, übersetzt von J. P. Silbert. II. Ausgabe Frankfurt a. M. 1822.

LITERATUR

Barnikol, E.: „Das Magdeburger Brüderhaus", theol. Arbeiten aus dem rhein. wissensch. Pred. Verein. 19. Heft 1922.

— „Luther in Magdeburg und die dortige Brüdergemeinde" (Rhein. Pred. Verein. 17. Heft). 1917.

Bernhart, Joseph: „Bernhardische und Eckhardische Mystik in ihren Beziehungen und Gegensätzen." Eine dogmatische Untersuchung. Kempten (Kösel) 1912.

Below, Georg v.: „Die Ursachen der Reformation", historische Zeitschrift. 1916. 3. Folge. 20. Bd.

Biegelmair, Andreas: „Luthers Verhältnis zur Mystik", Aufsatz in „Luther in ökumenischer Sicht", ed. Alfred Martin, Frohans Verlag Stuttgart 1929.

Bihlmeyer, Karl: Heinrich Seuse. Deutsche Schriften. Stuttgart 1907.

Böhmer, Heinrich: „Der Junge Luther". Gotha 1929.

— „Luther im Lichte der neueren Forschung". 5. Aufl. Leipzig und Berlin 1918.

— „Studien zur Geschichte der Gesellschaft Jesu". 1. Bd. Bonn 1914.

— „Die Ursache der Reformation", theol. Literaturbl. Nr. 7 u. 8. 1917.

— „Loyola und die deutsche Mystik". Berichte über die Verhandlungen der Sächs. Akad. d. Wiss. zu Leipzig. Philosophisch-historische Klasse. 73. Bd. 1. Heft. 1921.

Börner, Gustav: „Die Annalen und Akten der Brüder des gemeins. Lebens im Lüchtenhofe zu Hildesheim." Fürstenwalde 1905.

Bornkamm, Heinrich: „Luther und Meister Eckhart" in: Deutsche Theologie 1934, Heft 3 und 4.

Brunner, Emil: „Die Mystik und das Wort." Tübingen 1924.

Büttner, Hermann: „Das Büchlein vom vollkommenen Leben" (für deutsche Theologie). Jena 1907.

Clemen, Otto: „Johann Pupper von Goch". Leipziger Studien aus dem Gebiete der Geschichte. Leipzig 1896. II. Bd. 3. Heft.

Dempf, Alois: „Meister Eckhart", Leipzig 1934.

Delprat, G. H. M.: „Die Brüderschaften des gemeinsamen Lebens." Deutsch von G. Mohnike. Leipzig 1886.

Dilthey, Walter: „Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation." Gesammelte Schriften II.

Dreß, Walter: „Gerson und Luther". Vierteljahrsschrift der Luther-Gesellschaft. Jahrgang 15. 1933.

Donndorf: „Das Rosetum des Johann Mauburnus." Jahrbuch der Akademie gemeinnütziger Wissenschaften zu Erfurt. Heft 48. 1929.

— „Mauburnus und Luther", Luther-Jahrbuch 1931.

Ehlert: „Morphologie des Luthertums" I. München 1932. Bd. 1 und 2.

Ellwein: „Martin Luthers Vorlesung über den Römerbrief". Übersetzung. München 1927.

Falkenberg: „Geschichte der neueren Philosophie". Leipzig, 8. Aufl. 1927.

Fischer, Pater Columban: „De Meditatione vitae Christi". Freiburger Diss. 1932.

Franke, Cuno: „Die Mystik des Mittelalters in ihrer Bedeutung für die deutsche Kulturgeschichte" in: Intern. Wochenschrift für Kunst-Technik. 4. Jahrg. No. 37. 1910.

Frischmuth, Gertrud: „Die Paulinische Conception in der Frömmigkeit Bernhards von Clairvaux". Berliner Theol. Diss. 1933.
Galle, Alfred: „Die Bußlehre Luthers". In Beiträge zur Förderung christlicher Theologie (Schlatter-Cremer). IV. Jahrg. Gütersloh 1900. 2. Heft.
Gemelin, Hermann: „Das Prinzip der Imitatio in den romanischen Literaturen der Renaissance". Leipz. Phil. Habilitationsschrift 1930.
Grabmann, Martin: „Die Kulturwerte der deutschen Mystik des Mittelalters". Augsburg 1923.
Grube: „Gerard Groot und seine Stiftungen". Schriften der Görres-Gesellschaft. Köln 1883.
— „Die literarische Tätigkeit der Windesheimer Congregation". In: „Der Katholik". 61. Jahrg. 1881, 1. Hälfte.
Grünagel: „Rosenberg und Luther". Berl. Diss. 1934.
Hashagen, Justus: „Martin Luther und die deutsche Reformation". Hamburg 1934.
— „Kirche und Welt im Mittelalter". Hamburg 1935.
— „Staat und Kirche vor der Reformation." Essen 1931.
Harnack: „Lehrbuch der Dogmengeschichte". Bd. 3. Freiburg 1897.
Hasak, Vinzens: „Dr. Martin Luther und die religiöse Literatur seiner Zeit bis 1520". Regensburg 1881.
Hausrath, Adolf: „Luthers Leben". I. Bd. Berlin 1913.
Hauck, Albert: „Kirchengeschichte Deutschlands." 1912.
Hering, Hermann: „Die Mystik Luthers im Zusammenhange seiner Theologie". Leipzig 1879.
Heinzelmann, Gerhard: „Glaube und Mystik". Tübingen 1927.
Hirsch, Emanuel: „Initium theologiae Lutheri". Tübingen 1920. Festschrift für Julius Kaftan.
Hirsche, Karl: „Brüder vom gemeinsamen Leben". Herzog-Plitt, Real-Enzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche. 2. Aufl. 1878. S. 678/760.
Holl, Karl: „Zeitschrift für Theologie und Kirche". 4. Heft. 1910.
— „Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte." 1. Bd. „Luther". 6. Aufl. Tübingen 1932.
Huizinga: „Herbst des Mittelalters". Deutsch von T. Wolff Mönckeberg. 3. Aufl. 1930 (zitiert: Herbst).
Hunzinger: „Das Frömmigkeitsideal der Imitatio Christi". Neue kirchliche Zeitschrift. 1906. 7. Heft.
Hyma, Albert: „The Christian Renaissance". A history of the Devotio Moderna. Michigan 1924.
Jürgens, Karl: „Luther von seiner Geburt bis zum Ablaß-Streite". Leipzig 1846.
Jostes, Friedrich: „Johannes Veghe, ein deutscher Prediger des 15. Jahrh." Münster 1885.
Keller, Ludwig: „Johann v. Staupitz und die Anfänge der Reformation." Leipzig 1888.
Koehler, Walter: „Luther und die Kirchengeschichte". 1900.
— „Martin Luther und die deutsche Reformation", in Natur und Geisteswelt. Berlin 1916. 515. Bd.
— „Schriften zur Reformationsgeschichte." 1917. No. 127.
Köstlin, Julius: „Luthers Theologie in ihrer geschichtlichen Entwicklung und ihrem inneren Zusammenhange dargestellt." Stuttgart 1901.
— „Martin Luther, Sein Leben und seine Schriften". Berlin 1903 (Gustav Kawerau).
Kolde, Theodor: „Die deutsche Augustiner-Congregation und Johann v. Staupitz". Gotha 1879.
— „Martin Luther." Gotha 1884.
Krüger: „Handbuch der Kirchengeschichte". 2. Bd.: Mittelalter (Ficker—Hermeling). 1912. 3. Bd. Reformation und Gegenreformation. 1931.

Mandel: „Deutscher Gottglaube von der deutschen Mystik bis zur Gegenwart." Leipzig 1934.
Maurenbrecher: „Geschichte der katholischen Reformation". I. Bd. Nördlingen 1880.
Mehlhorn, Paul: „Die Blütezeit der deutschen Mystik". Religionskundliche Volksbücher. Tübingen 1907/09.
Mehlis, G.: „Die Mystik in der Fülle ihrer Erscheinungsformen." München 1926.
Merz, Georg: „Der vorreformat. Luther". München 1926.
Mestwerdt, Paul: „Die Anfänge des Erasmus". Humanismus und Devotio Moderna. Leipzig 1917.
Meyer, Otto: „Die Brüder des gemeins. Lebens in Württemberg 1477/1507." Tübinger Diss., Stuttgart 1913.
Möbius, Ernst: „Beiträge zur Charakteristik der Brüder des gemeinsamen Lebens". Diss. Leipzig 1887.
Müller, Alfons-Viktor: „Luther und Tauler, auf ihren theologischen Zusammenhang neu untersucht." Bern 1918.
Müller, Karl: „Kirchengeschichte II". Tübingen-Leipzig. 1902.
— „Kritische Beiträge", Sitzungsberichte der preuß. Akad. d. Wiss. 1919, Bd. 26.
Moll-Züppge, W.: „Die vorreformatorische Kirchengeschichte der Niederlande." Leipzig 1895.
Naumann, L.: „Untersuchung zu Taulers Predigten". Diss. Rostock. 1911.
Lehmann, E.: „Mystik in Heidentum und Christentum". Aus Natur- und Geisteswelt. Leipzig 1917.
Leitsmann, S.: „Überblick über die Geschichte und Darstellung der paedagogischen Wirksamkeit der Brüder des gemeinsamen Lebens." Leipzig 1886.
Liesen, B.: „Zur Klostergeschichte Emmerichs". 1891.
Lindenlaub, Gg.: Der „Reformator". Langensalza 1932.
Lienhardt, Robert: „Die Mystik des hl. Bernhard von Clairvaux". München 1923.
Loewenich, Walter, v.: „Luthers theologia crucis." München 1934.
Otto, Rudolf: „Aufsätze das Numinose betreffend". Gotha 1923.
— „West-östliche Mystik". Gotha. 1926.
Paulus, Nik.: „Der Strassburger Karthäuser Ludolf von Sachsen". Arch. Els. Kirchengeschichte. 2. Jahrg. 1927.
Pfeiffer, Fr.: „Die deutschen Mystiker".
Preuß, H.: „Luthers Frömmigkeit". Leipzig 1917.
— „Das Frömmigkeitsmotiv von Luthers Tessara-dekas und seine mittelalterlichen Wurzeln. Neue kirchliche Zeitschrift. 26. Jahrg. Leipzig 1915.
Poulain, August: „Die Fülle der Gnade". Handbuch der Mystik. Freiburg. 1910.
Preger: „Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter." Leipzig 1893.
Ritter, Gerhard: „Luther, Gestalt und Symbol." München 1925.
— „Romantische und revolutionäre Elemente in der deutschen Theologie am Vorabend der Reformation. Deutsche Vierteljahrsschrift für Lit.-Wiss. und Geistesgesch. 1927. Heft 2.
Ritter, Joachim: „Docta Ignorantia." Leipzig 1927.
Scheel, Otto: „Martin Luther, vom Katholizismus zur Reformation". 2 Bände. Tübingen 1916/17.
— „Martin Luther, vom Katholizismus zur Reformation". 2. Bd.: „Im Kloster". 3. und 4. Aufl. Tübingen 1930.
— „Taulers Mystik und Luthers reformatorische Entdeckung". Kaftan-Festausgabe. Tübingen 1920.
— „Die Entwicklung Luthers bis zum Abschluß der Vorlesung über den Römerbrief". Schriften d. V. f. R. Gesch. Bd. 100.
Schmidt, Karl: „Der lüstliche Wirtzgarte". Ein Beitrag zur Geschichte der Mystik im Spätmittelalter. Greifswalder Diss. 1932.

Schnitzer, Joseph: „Savonarola". Bd. 1 und 2. München 1924.
Schuck, J.: „Das religiöse Erlebnis beim hl. Bernhard v. Clairvaux". Würzburg 1922.
Schnürer, Gustav: „Kirche und Kultur im Mittelalter". 3. Bd. 1928.
v. Schubert, Hans: Luthers Vorlesung über den Galaterbrief i. d. Abh. d. Heidelberger Akad. d. Wissensch. 1918.
— Schriften des Vereins f. Reformationsgeschichte, Bd. 124. 1916.
Schulze, Ludwig: „Zur Geschichte der Brüder vom gemeins. Leben." Zeitschr. für Kirchengesch. Bd. 11, 4. Heft. 1890.
— „Heinrich v. Ahaus, der Stifter der Brüderschaften des gemeins. Lebens in Deutschland." Zeitschrift für kirchl. Leben und Wissenschaften, 3. Jahrg., 1882.
— „Brüder des gemeins. Lebens." Herz. Real-Enzyklopädie für prot. Theologie. 3. Aufl. Leipzig 1897. 3. Bd. S. 472—507.
— ebenda 1913, Bd. 23 S. 260.
— „Thomas a Kempis". Herz. R. E. Bd. 19. 1907 S. 719.
— „Groote". Herz. R. E. 7. Bd., 1899, S. 185, 191.
— „Veghe". Herz. R. E. 20. Bd. 1908. S. 478—483.
— „Florentius Radewyn", Real-Enzyklop. Bd. 6. 1899. S. 111/114.
Seeberg, Erich: „Meister Eckart" in : Philosophie und Geschichte. Bd. 50. Berlin 1934.
— „Luthers Theologie", Göttingen 1929.
— „Zur Frage der Mystik", Leipzig-Erlangen 1921.
Seeberg, Reinhold: „Lehrbuch der Dogmengeschichte". 4. Bd. 4. Aufl. 1933.
Siedel: „Theologia Deutsch". 1929.
Stadelmann, Rudolf: „Vom Geist des ausgehenden Mittelalters". Halle/S. 1929.
Stalin, Chr. Fr. v.: „Württembergische Geschichte". Stuttgart. 1856. Bd. 3.
Stammler: „Studien zur Geschichte der Mystik in Norddeutschland". Archiv f. Rel. Wissenschaft, Bd. 21, 1922.
— „Geschichte der niederdeutschen Literatur." Leipzig 1920.
Stracke, E.: Schriften d. V. f. Ref. Gesch. Jhg. 44. Heft 1. 1926.: „Luthers großes Selbstzeugnis 1545 über seine Entwicklung zum Reformator".
Triloff, Hermann: „Die Traktate und Predigten Veghes". Halle 1904.
Tröltsch, Ernst: „Aufsätze zur Geistesgeschichte und Religionssoziologie." Ges. Schriften IV.
— „Die Soziallehren der christl. Kirchen und Gruppen", Tübingen 1923.
— „Der Protestantismus in seiner Gesamtgeschichte bis zur Gegenwart in Wort und Bild." 3. Aufl. Nauheim 1925.
Ullmann, C.: „Reformatoren vor der Reformation". 2. Bd. 1. Aufl. Hamburg 1842. 2. Aufl. Gotha 1866.
Underhill, Evelyn: „Mystik". München 1828.
Vogelsang, Erich: „Anfänge von Luthers Christologie".
— „Meister Eckehart heute". Deutsch-protest. Hefte. Nr. 31, II. Reihe, Geschichte, Berlin 1935.
— „Der angefochtene Christus bei Luther". Berlin-Leipzig 1932.
— „Luthers Umlernen in der Anschauung von der Erscheinung Christi". Monatsschrift für Pastoraltheologie. Göttingen 1930.
— „Das Deutsche in Luthers Christentum". Luther-Jahrbuch 1934.
Vesper, Willy: „Martin Luthers Jugendjahre", Gütersloh 1932.
Walther, Johannes: „Der religiöse Entwicklungsgang des jungen Luther". 1925.
Walther: „Luthers Charakter". 1917.
Watrigant, H.: „La méditation methodique et l'Ecole des frères de la vie commune", Revue d' Ascétique et de Mystique III, 1922.
Weber, Hans-Emil: „Glaube und Mystik". Gütersloh. 1927.
Wendorf, Hermann: „Martin Luther". Leipzig 1930.

Werner, K.: „Die Psychologie und Erkenntnislehre des Johannes Bonaventura". Sitzungsberichte der Phil.-Hist. Akad. d. Wissensch. Bd. 82. Wien 1876. Heft 3.
Werhle, E.: „Der evangelische Glaube". Tübingen 1918.
Windelband-Heimsoeth: „Lehrbuch der Geschichte der Philosophpie". Billige Ausgabe. Tübingen 1935.
Wolf, E.: „Staupitz und Luther". Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte. Bd. 9. 1927.
— „Staupitz und Luther". Luther-Jahrbuch, herausg. von Knolle. Jahrgang 11. München 1929.
Wolf, Gustav: „Quellenband der deutschen Reformationsgesch." 1. Bd. Gotha 1925.
Zahn, Joseph: „Christus in der deutschen Mystik". Würzburger Rektoratsrede. 1918.
Zarncke, Lilly: Schr. d. V. f. Ref. Gesch. Jahrgang 49, Heft 1. 1931: „Die Exercitia Spiritualia des Ignatius von Loyola in ihren geistesgeschichtlichen Zusammenhängen".
Zippel, Willy: „Die Mystiker und die deutsche Gesellschaft des 13. und 14. Jahrhunderts. Leipz. Diss. 1935.

A. DIE LITERATUR.

I. Untersuchungen, die sich mit der Devotio Moderna befassen.

Eine Arbeit, die direkt das Thema Luther und die Devotio Moderna zum Gegenstand hat, gibt es nicht. Wohl aber finden sich in Arbeiten a) über die deutsche und niederländische Mystik und b) über Luther Hinweise und teilweise Bearbeitungen des Problems. Eine dem Fortschreiten der geschichtlichen Forschung entsprechende zusammenfassende Arbeit über die devotio moderna gibt es nicht, nicht einmal über die Brüder vom gemeinsamen Leben. Wenn wir von Delprat absehen wollen, so sind wir auf eine Reihe von Einzeluntersuchungen angewiesen, bei L. Schulze, H. R. E. III, 1897, „Brüder des gemeinsamen Lebens" angefangen und bei Böhmer [1]), Mestwerdt [2]) und Donndorf [3]) endend, die jeder für sich genommen, nie ein geschlossenes Bild gestatten. So ist durch Donndorfs Arbeit über das Rosetum des Mauburnus ein tieferer Einblick in die besondere Art der Frömmigkeit gegeben worden, dagegen hat Mestwert die Beziehungen der devotio moderna zum Humanismus und zur Scholastik geklärt. Wolf [4]) kommt das große Verdienst zu, den Zusammenhang Staupitz und devotio moderna an Hand der Hiob-Predigten nachgewiesen und damit diesen Kreis erweitert zu haben. Er hatte damit für unser Thema den Eckstein geschaffen. Donndorf geht in seiner Arbeit ebenfalls auf Beziehungen Luthers zu Mauburnus ein.

In den Arbeiten von Preuß [5]), Mehlis [6]), Lehmann [7]) und Grabmann [8]) wird eine Linie Tauler — Devotio Moderna — Luther angedeutet, aber das Problem nicht näher untersucht.

---

1) Loyola und die deutsche Mystik. Leipzig 1921. Studien zur Geschichte der Gesellschaft Jesu, Bonn 1914.

2) Die Anfänge des Erasmus. Humanismus und Devotio Moderna. Leipzig 1917.

3) Das Rosetum des Johann Mauburnus. Erfurt 1929.

4) Staupitz und Luther, Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte. Bd. IX. 1927.

5) Luthers Frömmigkeit. Leipzig 1917.

6) Die Mystik in der Fülle ihrer Erscheinungsformen. Dissertation München 1925.

7) Mystik in Heidentum und Christentum. Leipzig 1917.

8) Die Kulturwerte der deutschen Mystik des Mittelalters. Augsburg 1923.

II. Arbeiten, die den „jungen Luther" zum Gegenstand ihrer Untersuchungen haben.

In den Arbeiten um Luther fällt bezüglich des Problems Luther und die Mystik die Redewendung auf: „ .... tönen die Weisen jener deutschen Mystik, die für seine eigene Entwicklung so wichtig geworden, an." So bei Köhler [9]) und Köstlin-Kawerau [10]).

Der älteste Versuch, das Thema Luther und die Mystik zu klären, wurde wohl von Ullmann [11]) unternommen. So sehr Ullmanns „Vorreformatoren" auch abzulehnen sind, so bleibt doch das Positive, daß er Tauler, Staupitz, die fratres communis vitae und die Windesheimer als eine zusammenhängende Frömmigkeitsbewegung gesehen hat, die auf den Reformator nicht ohne Einfluß war.

Hering [12]), „Luther und die Mystik", liefert nur Allgemeinplätze und eine Inhaltsangabe der „Freiheit eines Christenmenschen". Holl und Scheel legten den Hauptnachdruck darauf zu beweisen, daß Luthers Angaben über sein Verhältnis zur deutschen Mystik zu Tauler und zur Theologia Deutsch nicht maßgebend seien. Schon vor ihrer Lektüre sei Luther im Besitz der neuen Theologie gewesen.

Ich halte die Bezeichnung deutsche Mystik nicht für ausreichend, denn sie enthält nach Grabmann fast nur ein Gemeinsames: die deutsche Sprache [13]). Sowie wir aber den Inhalt ins Auge fassen, müssen wir erhebliche Unterschiede zwischen Eckhart und Tauler einerseits und Suso andererseits feststellen [14]), hier spekulative Logosmystik, dort Seelenbraut und Passionsmystik. Grabmann glaubt jedoch, das Inhaltlich-Charakteristische der deutschen Mystik in einem Satz zusammenfassen zu können: „ein gelassener Mensch muß entbildet werden von der Kreatur, gebildet werden mit Christus und überbildet werden in der Gottheit" [15]).

---

9) Martin Luther und die deutsche Reformation. Berlin 1916. (Natur- und Geisteswelt Bd. 515).

10) Luthers Theologie in ihrer geschichtlichen Entwicklung. Stuttgart 1901; Martin Luther, sein Leben und seine Schriften. Berlin 1903. Gustav Kawerau.

11) Reformatoren vor der Reformation. 2 B., 1842.

12) Die Mystik Luthers im Zusammenhang seiner Theologie. Leipzig. 1879.

13) Grabmann, S. 21, spricht von dem heimischen Hauch der deutschen Sprache, des deutschen Gemüts, von deutschem Naturempfinden und deutscher Kunst. Böhmer versteht unter deutscher Mystik schlechthin die klösterliche Erbauungsliteratur. Vergl. über den Begriff deutsche Mystik: Scheel, Martin Luther, 1930, S. 627/8.

14) Andererseits müssen etwa der Richtung Taulers Angehörige, aber lateinisch verfaßte Traktate von vornherein ausgeschlossen bleiben (z. B. Staupitz). Grabmann weist auch auf drei verschiedene Seiten der deutschen Mystik hin: a) die spekulative Seite, b) das psychologische Element, c) die ethisch-soziale Seite der deutschen Mystik.

15) Grabmann S. 12 ff.

Lehmann und Grabmann[16]) rechnen der deutschen Mystik die Kreise der Brüder vom gemeinsamen Leben hinzu. Dann wird nach meiner Meinung der Rahmen zu weit gezogen, dann wird eine Bewegung mit Luther in Beziehung gebracht, in der Eckhart, Ruysbroek, Tauler, Suso, Gert Groot und Thomas a Kempis nebeneinander stehen, wobei zu betonen ist, daß es kaum einen größeren Gegensatz als Thomas a Kempis und Eckhart gibt.

Die Fragestellung Luther und die devotio moderna ist, wie wir weiter unten zeigen werden, geeignet, dem Problem Luther und die Mystik eine neue Seite abzugewinnen.

Heinrich Böhmer sieht in der neuen Frömmigkeit, die im Spätmittelalter von den Niederlanden ausging, eine einheitliche Bewegung, aber sene Beschreibung paßt oft nicht zu der Art der Kreise der fratres und der Windesheimer, wohl aber zu der Ruysbroeks[17]). Er sieht auch das Verhältnis Luther und die Devotio Moderna, aber ein Luther konnte seiner Meinung nach nur ein Stück des Weges sich anschließen, weil er ihre weltanschaulichen Hintergründe nicht genügend erkannte und weil er vieles von seiner Überzeugung in sie hineinlas[18]).

Eine andere, jüngere Arbeit von protestantischer Seite über Martin Luther von Hermann Wendorf (1930) stößt genau in dasselbe Horn und betont noch, daß ihm hierin die Unbestimmtheit und Dehnbarkeit der Sprache weitest entgegenkam. Erich Seeberg geht in seiner dankenswerten Arbeit über Luther und seine Theologie in sehr gründlichen Untersuchungen dem Verhältnis Luther und Tauler zu Grunde und stellt einwandfrei sicher, daß auch ein Luther auf dem Hintergrunde der Mystik geworden ist. Dadurch wurde eine weitere Basis für meine Arbeit gegeben, denn weiter unten weise ich auf die Verwandtschaft der devotio moderna mit Tauler hin.

Scheel widmet in seinem Werk, „Martin Luther, vom Katholizismus zur Reformation", 1930, auch dem Problem Luther und die Mystik eine genauere Untersuchung. Der besonders wertvolle Abschnitt „Staupitz und Luther" als weiterer Ausbau der Ausführungen von Wolf sieht Staupitz allerdings innerhalb des Thomismus. Ich glaubte mich der Ansicht von Wolf anschließen zu müssen.

Wichtig für unser Thema war, daß Scheel betont, daß nicht erst die germanische Mystik ihm eine positive Berührung mit der Mystik gab, sondern Mauburnus, Gerson und Bonaventura seien ihm Wegweiser gewesen, und neuplatonisch-mystische Einflüsse seien bei Luther nicht nachweisbar. Leider widmet Scheel außer diesem Hinweis auf Mauburnus und Gerson dem Problem Luther und die devotio moderna keine weiteren Ausführungen.

---

16) Grabmann S. 16.
17) Donndorf, 1929, ist derselben Ansicht.
18) Luther im Lichte der neueren Forschung 1917. S. 65.

B. DIE DEVOTIO MODERNA.

I. Der Ursprung der Devotio Moderna.

Solange es Kirche gibt, hat es Zeiten gegeben, in denen die Form vorherrschte und besonders betont wurde und der Inhalt verkümmerte.

Von Zeit zu Zeit bäumt sich dann das innere religiöse Leben auf und strebt nach Entfaltung und Verlebendigung alter Frömmigkeitsideale und wirkt sich, solange man nicht am Dogma rüttelt, belebend für die Institution aus [19]).

Nicht aus Reformwillen gegenüber äußeren kirchlichen Mißständen, sondern in der religiösen Sorge um die Heilsgewißheit fanden sich Fromme, die durch Versenkung ins eigene Ich Verbindung mit Gott suchten. So kamen Schüler und Freunde Gerhard Groots und Florentius Radewyns in Deventer zusammen, „lasen und erklärten sich gegenseitig die hl. Schrift und führten ein gottgefälliges Leben“ [20]).

Auch die Gründung und Organisation der vita comunis durch Groote und Florentius Radewyn entstammt zunächst keiner anderen Absicht, als der Pflege und Verbreitung intensiver persönlicher Religiosität einen Zusammenhalt und damit die Möglichkeit ungehinderter Ausübung zu schaffen.

„Ihr häufigster und schönster Name ist Brüder des gemeinsamen Lebens (fratres communis vitae). Sie hießen auch Fraterherren. — Da es ihr freier Entschluß war, dem demütigen Leben Christi nachzuleben, nannten sie sich gern Brüder des guten Willens (fratres bonae voluntatis), fratres devoti oder devoti clerici. Ihr volkstümliches und pädagogisches Wirken verschaffte ihnen den Namen fratres collationarii, fratres de penna und fratres scholares“ [21]). Sie wollten das Leben der ersten Christen erneuern, hatten keine Mönchsgelübde, wollten gemeinsam für ihren Lebensunterhalt durch Arbeit sorgen und die bürgerliche Gesellschaft zur moralischen Besserung anspornen [22]). Von den beiden Fraterhäusern zu Deventer und Zwolle (1384) ausgehend [23]), verbreitete sich die Genossenschaft in der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts besonders in den Niederlanden. Nicht nur in fast allen Städten Oberyssels, Hollands und Brabants, sondern auch in den südlichen Niederlanden bis Frank-

---

19) Bei Zippel, Leipziger Diss. 1935, S. 2 und 4 eine gute Darstellung der historischen Hintergründe der Mystik. Vgl. auch Otto Meyer, „die Brüder des gemeinsamen Lebens in Württenberg“, S. 4.

20) Möbius S. 5.

21) Möbius S. 5.

22) Zum Beispiel wollten die Karthäuser und Cisterzienser Groot zu sich hinüberziehen, aber er fand ihre Regeln zu übertrieben, auch wollte er kein Priester sein, denn er glaubte nicht für eine Nacht die Seele eines Menschen auf seine Verantwortung nehmen zu können (opera Thomae a Kempis 166 fol. Ed. Badii). Vgl. S. 6 Anm. 40 und S. 41 Anm. 243 dieser Arbeit.

23) Groot gründete auch in Deventer ein Haus für Jungfrauen und Witwen, für die „Schwestern vom gemeinsamen Leben.“

reich. Erst Mitte des 15. Jahrhunderts bürgerten sie sich in Deutschland ein. Verhältnismäßig frühe Stiftungen waren Münster (1401), Köln (1418), Wesel und Osnabrück, es folgten Hildesheim, Herford, Rostock, in Mitteldeutschland Kassel, Mannheim, Trier, Marburg, Merseburg[24]).

Nebenher wurde auch von Florentius Radewyn schon 1386 das Windesheimer Kloster gegründet, das bald Ursprung und Muster vieler anderer Klöster wurde, Windesheimer Kongregation genannt. Selbstverständlich waren die Ordensregeln vom Geiste der Bruderschaft durchdrungen[25]).

II. Die geistige Grundhaltung.

a) Allgemeine Denk- und Lebensweise der Brüder.

„Zu den ersten Tugenden der Devoten gehörte Selbsterkenntnis und Selbsterziehung. Ehe ein Bruder die Fehler eines anderen rügte, mußte er sich selbst von denselben freiwissen[26]). Dieses persönliche Element ist der Schwerpunkt aller Brüderzucht. Ermahnung und Vorbild waren die Mittel derselben, doch überwogen die vivida exempla bei weitem die Worte“[27]).

„Die Kinder der Welt belehrt man besser durch demütiges Vorbild als durch kunstvolle Rede“, sagte Florentius[27]).

„Sie (die Devoten) können keine andere Welt als nur eine vereinfachte gebrauchen; sie reinigen sie dadurch, daß sie das Böse von ihrer Sphäre ausschließen[28]). Innerhalb der engen Konventikel leben sie in der Freude eines empfindsamen gegenseitigen Zugetanseins“[29]). Die religiöse Empfindsamkeit wird bei ihnen wie für immer in eine stille Bahn geleitet und in einer neuen Lebensform, jener der Innigkeit, normalisiert. In dem Bewußtsein, darin Neuerer zu sein, nennen sie sich moderne Devote, zeitgenössische Fromme[30]).

Sie wollten aber auch an der moralischen Besserung der Gesellschaft mitwirken. Dies geschah in sogenannten Collatien, den Andachtsstunden, welche die Brüder an Sonn- und Feiertagen mit den Laien abhielten[31]). Das waren schlichte Unterweisungen zu einem sittlich-religiösen Leben, welche sich gewöhnlich an die Beichte oder

---

24) Möbius S. 7. Ullmann, 1866. Bd. III, S. 154. Vgl. Wolfgang Stammler, Archiv für Religionswissenschaft, 1/2, 1922, S. 127 ff., ebenso Krüger II, S. 279.

25) Vgl. Möbius S. 6. Siehe weiter oben Teil IIe S. 68.

26) Vergl. Im. I, 2, 8: Haec est altissima et utilissima lectio: sui ipsius vera cognitio et despectio.

27) Möbius S. 21.

28) Grabmann (S. 28) meint, daß es der Satz Augustins: „Ich will nichts anderes wissen als Gott und die Seele“ gewesen ist, der bei den Deutschen ein besonderes Echo gefunden habe.

29) Herbst S. 277.

30) Herbst S. 275.

31) Möbius S. 22.

eine Vorlesung aus der Bibel[32]) anschlossen[33]). Die imitatio Christi des Thomas a Kempis kann man als den Inbegriff und den Hauptsinn der Wahrheiten betrachten, welche die Brüder in ihren Collatien anzupreisen suchten[34]).

„Gerhard (Groot) ist der geistige Ahnherr unserer „Nachfolge". „Thomas von Kempen hat im ersten Eifer uns das aufgezeichnet, was er durch Florentius von Gerhard empfangen hat"[35]).

In der Schrift suchte Gerhard Groot vornehmlich die lebendige Wirksamkeit Christi, wie sie im Evangelium dargestellt ist, als Wurzel und Spiegel des Lebens[36]). „Gerhards Schüler verglichen ihn gern mit Paulus, und er hat sich in der Tat den Weltapostel zum Vorbild gemacht. Ein anderer Heiliger, welchem Groote nachzueifern trachtete, war Augustinus"[37]).

Nicht ohne Bedeutung waren öftere und längere Ausflüge Gerhard Groots zu dem doctor divinus Joh. Ruysbroek, dem Prior der Augustiner Chorherren zu Gröenendal bei Waterloo[38]), dessen Ruf viele Besucher herbeizog, darunter auch Tauler[39]).

Die praktische mystische Methode, welche er und seine Schüler befolgen, hat er von Ruysbroek erlernt und angenommen[40]). „Ruysbroek gehört zu der deutschen Mystik, und er unterscheidet sich — trotz persönlicher Berührung beider Kreise — gerade dadurch von Groot und seinen Gesinnungsgenossen, daß er sittliches Streben für eine vorübergehende Stufe auf dem Wege zu Gott ansieht. Das Streben der devotia moderna ist entschieden und bis zum Tode sittlich eingestellt, wenn auch vorwiegend religiös begründet. Ruysbroeks sittlich indifferente „Gelassenheit" ist weit verschieden von Grootes „Besonnenheit", einem Begriff, der aus der Stoa stammt und bedeutet, daß der Mensch mit Hilfe der Vernunft durch Maßhalten den „königlichen Mittelweg" der Tugend findet. Groot sieht ja gerade in der praxis pietatis das charakteristische Merkmal des wahren Christen"[41])[42]).

---

32) Man findet unter den Vorschriften der Brüder oft den Befehl, die Bibel den Schülern deutlich, langsam und mit erklärenden Anmerkungen vorzulesen (Möbius S. 22).

33) Vergl. auch Möbius S. 15; Otto Meyer S. 9.

34) Vergl. Grube, Gerhard Groot und seine Stiftungen, S. 90/91.

35) Grube S. 91.

36) Thomas a Kemp. Vita Gerh. XVIII, 11 — Ullmann 1866. 2. Bd. S. 69.

37) Grube S. 11. — Als Gerhard Groot starb, waren seine letzten Worte: Seht, ich werde zum Herrn berufen; Augustin und Bernhard klopfen an die Tür (E. Lehmann, Mystik in Heidentum und Christentum. 1917).

38) Möbius S. 4.

39) Ruisbroecks bedeutendste Schrift: „Zierde der geistlichen Hochzeit" sandte Tauler 1350 an die Gottesfreunde im Oberland (Mehlhorn, „Die Blütezeit der deutschen Mystik", S. 52).

40) Grube S. 11. — Den ersten entscheidenden Einfluß übte allerdings der Karthäuser Heinrich Aeger v. Kalkar auf ihn aus (Krüger II. S. 277).

41) Donndorf S. 95, A. 340.

42) Vergl. Vita Flor. c. 28. S. 814 — Grube, S. 73: Die Wege sind die via purgativa und die via illuminativa, der Weg der Reinigung und der Weg der Erleuchtung. Was über den letzteren vorgebracht wird, ist vielleicht

„Die devotio", sagt Florentius, „ist nichts anderes als die Sehnsucht der Seele nach Gott". „Der Mensch wird zum Pilger nach dem ewigen Heile und ahmt das demütige Leben Christi nach. Aber welcher Sterbliche kann diese imitatio in ihrer Vollkommenheit betätigen? Der Mensch kann nur den Vorsatz und den guten Willen, die bona voluntas, haben und hofft, daß die für die Tat angesehen werde" [43]).

b) Die hohe Mystik und die Devotio Moderna.

Wir haben es mit einer Religiosität zu tun, die eigentlich theologisch nichts Neues bietet, die sich aber bemüht, vorhandenes Frömmigkeitsgut zu vereinfachen, zu verinnerlichen und für die praktische Anwendung unbedingt brauchbar zu machen. Erst auf dem Hintergrund der Mystik des Mittelalters, der Theologie und der Volksfrömmigkeit wird es möglich werden, diese oder jene Züge der devotio moderna in ihrer Bedeutung kenntlich zu machen.

Freilich müssen wir hier bescheidene Grenzen ziehen, denn unsere eigentliche Aufgabe ist, Luther im Hinblick auf die devotio moderna zu sehen. Auch sind die Zusammenhänge hohe Mystik und devotio moderna in der Literatur noch völlig unzureichend bearbeitet, sodaß wir uns keineswegs auf gesichertem Gebiete bewegen.

Als Schöpfer der deutschen Mystik wird Eckhart angesehen.

Nur Eckharts „Reden der Unterscheidung" gehören der Stufe der asketischen Mystik, der Willensmystik, an [44]).

Auch der Stufe der Erleuchtung, soweit die als Gefühlsmystik oder als willensmäßige Vergegenwärtigung des Göttlichen charakterisiert wird, steht Eckhart ganz ungewöhnlich zurückhaltend gegenüber [45]).

„Sie (die Gefühlsmystik) erscheint ihm als eine Gefahr, weil sich ja immer sehr schwer erweisen läßt, ob das Gefühl uns wahre Offenbarung bringt". Auch die willensmäßige Vergegenwärtigung „spielt bei Eckhart kaum eine Rolle; er ist so sehr Geistesmensch, daß er wesentlich von der geistigen Durchleuchtung des Übersinnlichen her sich auch das Übernatürliche klarmachen möchte" [46]).

Bezeichnend für Eckharts Mystik ist, daß er auf der Stufe der unio mystica die Einigung des Seelengrundes mit Gott in unablässigem Streben umkreist [47]).

---

zumeist eine praktische Anleitung zur Betrachtung über das Leben und Leiden Jesus Christi.

43) Vita Flor. c. 28. — Möbius S. 9.

44) Vergl. Alois Dempf S. 68.

45) Ebd. S. 70.

46) Ebd.

47) Ebd. S. 71: Lange nicht so sehr ist die Bereitung des Willens zur Liebe und die Erhöhung der natürlichen Vernunft zum Gnadenlicht der geistigen Schau sein eigentliches Grundthema als eben der unermüdliche Versuch, das scheinbar Unmögliche doch möglich zu machen, die Einigung der Seele mit Gott . . . Ebd. S. 30.

Über das letzte Ziel seiner ganzen Lehre, das Vereinigungserlebnis, ist Meister Eckhart jedoch auffällig schweigsam. Alois Dempf spricht von seiner „Scheu vor allem Gefühlsmäßigem und Allzupersönlichen", nennt es die „kühle Zurückhaltung des geistigen Menschen" [48]).

In Eckharts spekulativer Mystik tritt gegenüber dem „Logosförmigwerden" das menschliche Leben und Wirken Jesu, das „Christförmigwerden", stark zurück. Er tadelt die guotn geistlîchen liute [49]), die „belîbent mit ir geistes geluste ûf dem bilde der menschheit unseres herren Jêsû krist", die sich auf Visionen verlassen, in Reden vernehmen, wie sie auserwählt seien und Gott sich ihrer besonders bedienen wolle [50]).

Nicht Eckhart [51]), sondern Bernhard war in erster Linie von Einfluß auf den Charakter der devotio moderna [52]). Bei Ludolf von Sachsen und Thomas a Kempis finden wir zwar noch manchen seit Augustin eingebürgerten neuplatonischen Begriff, z. B.: Zerstreuung, Sammlung, Reinigung, Erleuchtung, Einswerden, aber keineswegs in deren ursprünglichen Sinn mehr gebraucht [53]). „Bernhard unter-

---

48) Alois Dempf S. 74.

49) Pfeiffer 240, 19 ff.

50) Joseph Bernhart, Bernhardische und Eckhartische Mystik. Münchner Diss. 1912.

51) Alois Dempf, Leipzig 1934, S. 52: „Freilich konnte die große Bewegung der deutschen Mystik, die ihm zu verdanken ist, doch nicht mehr aufgehalten werden. Seine Schüler, besonders Tauler und Seuse sahen eben ab von den überspitzten und gefährlichen Sätzen des Meisters, und so wuchs die Frömmigkeitsbewegung, die er geschaffen, ohne seinen Namen weiter, bis sie im 15. Jahrhundert durch andere Frömmigkeitsströmungen, besonders die devotio moderna, abgelöst wurde." —

Grabmann S. 16 weist auf den Einfluß Meister Eckharts auf Ruysbroek hin. Vergl. S. 6 unserer Arbeit.

52) Böhmer, Loyola und die deutsche Mystik, 1921, S. 8: De diligendo deo, S. 28, In Cantica 71, 7 ff.: zwischen Gott und Mensch kann es nie zu einer confusio naturarum kommen, sondern nur zu einer consensio voluntatum, nicht zu einer unio substantialis.

H. Watrigant S. J. (la méditation méthodique et l'Ecole des frères de la vie commune; — Revue d'Ascétique et de Mystique III. 1922, S. 134) sieht zwei Einflußlinien in die devotio moderna münden: 1. Einfluß von Ruysbroek her — besonders auf Thomas a Kempis — unter Betonung affektiver Momente; 2. Einfluß von Bonaventura — besonders auf Mauburnus, Florentius Ratewyns, Johann Busch, vielleicht auch Gerh. Groot — unter Betonung einer didaktischen und scholastischen und vor allem praktischen Richtung. —

Grabmann S. 7: „Es sind in neuester Zeit auch die Verbindungslinien, die von Bonaventura durch die Vermittlung des Fraterherrn Florentius Radewyns, des vlämischen Bearbeiters der mystischen Opuscula Bonaventuras, zu Thomas von Kempen führen, aufgezeigt worden."

53) Böhmer, Loyola und die deutsche Mystik, 1921 S. 9. Vergl. Donndorf S. 42: Meditatio und contemplatio werden ohne genauere Unterscheidung zunächst als völlig gleichwertige Begriffe gebraucht und bedeuten soviel wie fromme Erwägungen über heilige Gegenstände."

54) Böhmer, Loyola 1921, S. 28.

55) Donndorf S. 87 Anm. 232.

scheidet 4 Stufen der Betrachtung: Lectio, meditatio, horatio, contemplatio (bei Hugo von St. Viktor und bei Richard folgen meditatio, speculatio, contemplatio aufeinander). Die höchste aller Stufen ist die gratia contemplationis (Gnade der Schauung). Sie zerfällt wieder in 3 Grade: in die contemplatio humanitatis, in die contemplatio curiae caelestis, in die contemplatio summae majestatis.

Wer mit dem inneren Auge real schaut, in retrospektiven Visionen die Geschichte Jesu förmlich nacherlebt, der kommt zur zeitweiligen Schau der Engel oder gar der Maria. Die höchste Gnade aber ist die Schau der bloßen Gottheit[54]).

Augustinus in libro „de quantitate anime" hos gradus docet contemplationis, id est ex sensibilibus incipere, industria procedere, virtute ornare, omnia excludendo perpere, aspectum in videndum dirigere, videre veritatem, hic manere[55]).

Welche Bedeutung hatte nun die meditatio und contemplatio für die devotio moderna? Mauburnus übernimmt sie, ohne ihren eigentlichen Sinn zu verstehen. Ludolf und Thomas von Kempen sprechen nur ganz allgemein von visio und Schau Gottes.

Die Devoten wollen auf dem Wege der meditatio oder imitatio vitae christi die Frommen zur cognitio, visio, fruitio dei oder zur unio mystica geschickt machen.

Mit Ruysbroek scheiden die Devoten 3 Stufen[56]): 1. „werkende leven" (vita aktiva). Hier soll die fleischliche Lust absterben.

2. „Ynnighe leven (vita devota). Das ist das Suchen des Weges zu Gott.

3. „Scouwende leven" (vita contemplativa). Das Versenken in Gott[57]). Die letzte Stufe finden wir in der devotio moderna fast gar nicht beschrieben. Höchstens „versteigt" sich dieser oder jener zu dem Ausruf: „Dich nur sehen und finden!"

„Die niederländischen Devoten hatten im allgemeinen den Zusammenhang mit der hochgespannten Mystik, aus deren vorbereitenden Stadien ihre Lebensform aufgeblüht war, aufgegeben"[58]).

Mauburnus ermahnt immer wieder, von dem Berge der Meditation herabzusteigen und der Nachfolge des leidenden Christus zu leben[59]). Mauburnus spricht von meditatio und contemplatio, von Vereinigung mit Gott und Christus (unio amorosa), aber er muß selbst gestehen, daß er wie der Blinde von den Farben redet,

56) Bezeichnend ist auch, daß die einzelnen Stufen des Heilsweges für den einzelnen Frommen nicht genau festgelegt sind.

57) Möbius S. 8. Hirsche S. 25; Mehlhorn S. 53

58) Herbst S. 279.

59) Donndorf S. 87 Anm. 233: Schada passionis: Gradus decimus: Reflexio mentis super se: Ergo seriosius est hic gradus exercendus, et est qua a monte meditationis decendens te amoveas et cohorteris ut mediata per imitationem opere et virtute impleas etc.

daß er das Sterben des natürlichen Menschen mit all seinen Naturanlagen im Rausch der Ekstase nicht erlebt hat[60]). Auf der anderen Seite spricht Mauburnus wohl „von einem Ruhen in Christus, aber von einem Ausruhen im ewigen Urgrunde des Seins weiß er nichts“[61]).

Insofern müssen wir bei der devotio moderna von einer verblassenden Mystik reden[62]).

Den fratres kam es auch nicht auf spekulative Tiefgründigkeit der Betrachtung, sondern auf die gefühlsstarke Hinwendung zu Gott an[63]), die sich z. T. bei Thomas a Kempis zur qualvollen Sehnsucht nach der Schau und Vereinigung mit Christus steigert.

Ihr Himmelsbürger, kommt und hört,
Ihr engel, horcht, was mich verstört
In diesem tiefen jammertal:
o steht mir bei in meiner qual.

Die ihr in ewiger freude seid
Und ich in der Verbannung leid:
Bedenkt, ob es so wunderbar,
wenn ich voll Schmerz und Trauer fahr.

Denn schon zu lang der morgen graut,
Und der doch niemals Christus schaut,
Dem wird die Seele zu beschwert,
Die matt vor Liebe sich verzehrt[64]).

Keine rationale Mystik, keine Rauschmystik, wohl aber voluntaristische Mystik!

---

60) Donndorf, S. 44. Anm. 238. — Selbst von Suso müssen wir sagen, daß er, der er doch Eckhartschüler war, nicht die unio substantialis kennt, sondern mehr im Sinne Bernhards von einer unio sponsalis spricht — (Loyola S. 8).

61) ebenda S. 48.

62) Wendorf (S. 66) meint in seiner Definition des Begriffes Mystik, daß man erst dann von einem Mystiker reden könne, wenn das in der unmittelbaren Einstellung zum Absoluten Geschaute einen wesentlichen Anteil an der Formung seiner geistigen Persönlichkeit gewinnt und hinunterstrahlt auf sein Verhalten in der Einstellung des täglichen Lebens. Diese Definition erfährt bei ihm nun aber eine Überspitzung, indem er alles andere als unmystische Elemente hinstellt. Die Folge sei die Konstruktion einer Beziehung Luthers zu einer Mystik gewesen, die in Wirklichkeit keine Mystik war (S. 76). Ich glaube, man geht zu weit, wenn man die verzehrende Sehnsucht einzelner Frommer nach der unio mystica als nicht mystisches Element abweist, auch sie wirkt bestimmend auf die ganze Lebenshaltung.

63) Donndorf S. 37: „Man erwärme deshalb das Herz durch ausgestreute Ausrufe“.

64) Thomas a Kempis: „Caeli cives attendite“ zit. bei Friedr. Wolters: Hymnen und Sequenzen. S. 161. Berlin 1932.

c) Voluntaristische Mystik — die Imitatio Christi — eine Imitatio Morum Christi.

Den Nachfolgern Grootes gilt die imitatio Christi als Ziel — nicht die Schau Gottes, des Allmächtigen und Allheiligen, wie es Augustin unter contemplatio versteht. Dabei ist ihnen die Reinheit und die Absicht des Willens charakteristisch, und die Hauptforderung ist: die Sünde zu besiegen [65]). Die Reihenfolge der Verwirklichungen des sittlich religiösen Lebens nach Mauburnus ist diese: „Zuerst reinigt sich der Mensch von Unsauberkeit und vom Bösen. Dann sucht er die Annäherung an das Göttliche in Meditation und Kontemplation“ [66]).

Gewiß kennen die Devoten auch Stunden, in denen sie Gott ganz nahe zu sein glauben, ihn sehen und ihn sprechen hören. In frommer meditation sieht Thomas a Kempis gewiß schon einen Abglanz künftiger Lichtherrlichkeit [67]). Beliebt ist die Zwiesprache der Seele mit Jesus, eigentlich mehr mit einem Freunde gehalten, wenn auch Bild und Sprache der Brautmystik noch nicht ganz überwunden ist.

„Jesus, wohin bist du gewallt?
Wo ist das Lager, da du träumst?
Was ist's, worum so lang du säumst?“
„Um meine jetzt entrückte Sicht
O weine, liebe Seele, nicht.
Dorthin ström deine Seufzer aus,
Wohin ich ging: ins Vaterhaus“ [68]).

Häufig sind die Ausdrücke: consulationes et visitationes, gemeint sind Gnadenheimsuchungen, besonders wohltätig empfundene Gefühle innerer Erhebung, bewirkt durch die Nähe Gottes.

Manche Menschen wollen gleich hoch hinaus und ledig der Schrift und des Gesetzes in die göttliche Einigung treten, der Weg geht aber durch aufrichtige Demut und Armut des Geistes und durch Erfüllung des Gesetzes. Wo Christus ist, da muß zuerst wahre gründliche Demütigkeit und geistliche Armut sein [69]).

Die Devoten verschweigen sich nicht, daß die Gnade der Schauung stets ein donum und zwar ein donum extra ordinarium sei und bleibe, für dessen Empfang man sich wohl innerlich tauglich machen, aber das man, so sehr man auch sich anstrenge, sich selbst

---

65) Vergl. Donndorf S. 11.

66) Donndorf S. 23. — Die Reinigung ist innerseelisch durch Selbstbeobachtung, systematische Lenkung der Sinne, Triebe und des Willens auf das Gute.

67) Imitatio 3, 31, 202 ff.

68) Thomas a Kempis, Caeli cives attendite. Wolters S. 161/162.

69) Hier knüppfen die Devoten an St. Bernhard an. Vergl. Ullmann 1866, 2. Bd., S. 204 u. Böhmer, Loyola und die deutsche Mystik, 1921, S. 12.

nicht verschaffen kann [70]). Nach ihrer Meinung kann der Mensch nur christförmig werden, wenn er ständig über die vita Christi meditiert. Dieses Nacherleben schafft die psychologische Disposition für die imitatio morum Christi, die wiederum die Reinigung und Heiligung der Seele zur Folge hat [71]). So klingt die Meditation in ethischen Effekt aus.

Mit Hilfe seines Wollens und seiner Vorstellungskraft will der Devote „die Gegenstände des Glaubensinhalts zu möglichster Anschaulichkeit und Wirksamkeit bringen." Dadurch will er in seiner Seele „die Kräfte der Bewunderung und des Mitleids" entzünden, die ihn „zum Gutsein und Gutestun" verhelfen [72]).

Bei Luther ist es der Glaube, der solches vermag.

Glauben wird bei den Brüdern im gut katholischen Sinne des „Für-wahr-haltens" verstanden [73]).

Die italienische Mystik kannte auch eine imitatio christi [74]). Grabmann betont [75]), daß aus dem Geist des hl. Franziskus die für die deutsche Mystik einflußreichen Schriften des hl. Bonaventura und die Meditationes vitae Christi des Franziskaners Johannes von Caulibus hervorgegangen sind. Letztere sei von Ludolf von Sachsen für das „Leben Jesu" ausgiebigst benutzt worden. Den Italienern kommt es auf die lebendige Vergegenwärtigung der heiligen Geschichte, z. B. Giovanni [76]), an. Wichtig sei es, daß man sich Christus in actu vorstellt: quando stat cum discipulis suis, vadit, sedet, dormit, vigilat, comedit, aliis ministrat, miraculos faciet. Maxime contemplans faciem eius, si potes imaginari [77]). Je leichter es gelingt, sich in diesen Zustand zu versetzen, um so größer wird der Genuß (dulcedo) sein. Also auf Genuß und nicht auf Reinigung der Seele kommt es an [78]). Die moralische Reflexion erscheint Giovanni geradezu als eine Störung der Meditation.

Dagegen ist für die devotio moderna durchaus charakteristisch, daß ihre Vertreter mit Energie ständig darauf dringen: ad morum Christi similitudineum per imitationem virtutum pro nostra possibilitate reformemur, qui eius imaginem in nobis per peccatum foedavimus [79]). Im Geiste soll man Christus nachfolgen, nicht äußerlich.

---

70) Böhmer, Loyola, S. 33. — Schauende Erfassung Gottes durch das innere Auge des Geistes sei nur möglich, wenn es durch Gottes Gnade geöffnet wird.

71) Böhmer, Loyola, S. 24/25.

72) Donndorf S. 15.

73) Der kath.-thomistische Glaubensbegriff soll damit nicht erschöpft sein. Vergl. Thom. Aq. Quaest. de natura Fidei — ed Pelster (i. Opusc. et Text. Ser. Scholast. et Myst. F. III), 1926.

74) Vgl. Huizinga, Herbst, S. 370.

75) Grabmann S. 272.

76) Böhmer, Loyola, S. 37/38.

77) ebenda S. 37.

78) ebenda S. 40/41.

79) Ludolf v. S. bei Böhmer, Loyola, 1921, S. 42.

Nach Thomas a Kempis ist der Weg des Kreuzes der Weg des Lebens, aber das ist der Weg, der zur Brechung und zur Läuterung des Eigenwillens führt.

„Was ist nämlich kühner, als seinen eigenen Willen zu brechen?" „Was ist göttlicher und gnadenreicher, als sich dem Willen Gottes ähnlich zu gestalten?" [80]).

Das Versenken geht in die Person Christi, nicht in Gott, das ist typisch.

Viel leichter war es auch, sich die Person und das irdische Leben Jesu vorzustellen, als mit Hilfe des spekulativen Verstandes das göttliche Wesen zu betrachten [81]). Hier liegt der innerste Ansatzpunkt, warum wir bei der devotio moderna von einer populären Mystik sprechen können.

Wenig ist bei den Devoten von der Tränenflut und der schluchzenden Ergriffenheit der Mystik des 12. Jahrhunderts geblieben. Nachfolge Christi heißt durchaus auch bei den Devoten, besonders bei Mauburnus [82]), mit dem leidenden Herrn mitleiden, seine leiblichen und seelischen Schmerzen mitzuempfinden, um Christus gleichförmig zu werden, um gleich wie er, Beleidigungen, Verfolgungen, Ungerechtigkeiten und Schmerzen dulden zu können. Diese Leiden und Strafen sollen wir unser ganzes Leben lang in heilsamer Bußgesinnung aufnehmen [83]). Im Traum und im Wachen, in der Nacht und bei Tage, immer soll der Devote die gleiche fromme Gemütsstimmung aufweisen, die ihn mit Gott durch Christus Jesus verbündet" [84]).

d) Temptationes.

Dieses Leiden zeigt uns, was auch sonst bei Thomas a Kempis vornehmlich die Summe aller Tugend ist: Aufgabe des eigenen Willens [85]), Gehorsam bis zum Tode, freudige Geduld und Entsagung aller Lust der Welt.

Sustine vim patiens
tace, ut sis sapiens
Mores rege, aures tege.
Omni die, omni hora
te resigna sine Mora [86]).

---

80) Grube, Gerhard Groot und seine Stiftungen, S. 54.
81) Donndorf, S. 33.
82) Vergl. Donndorf, S. 42.
83) Schon Groot hatte zu seinem Grundsatz erhoben, daß die bloße Betrachtung des Leiden Christi ohne Umwandlung des Lebens nichts nütze. Vergl. Grube S. 14.
84) Donndorf S. 41.
85) „Absterben": Imitatio III, 42, S. 219; III, 27, S. 195; I, 20, S. 37; Im. II, 12, S. 85.
86) Vita boni Monachii S. 277 (Ullm. 1866, 2. Bd. S. 139).

Das Kreuz Christi ist mehr das Symbol des eigenen Absterbens, als etwa Vergegenwärtigung des Opfer- und Mittlerer-Todes Christi.

Die Leiden sind Versuchungen und bedeuten einen von Gott gewollten Läuterungs- und Prüfungsprozeß [87]). Das ist die göttliche Gnade, daß er auf diesem Wege dem Menschen Gelegenheit gibt, sich zu bessern; das ist Gottes Mithilfe auf Erden. Gott hat man dafür nur dankbar zu sein.

Diese Temptationes [88]) und Occasiones steigern sich bis zur schwersten Prüfung des Gottverlassenseins [89]), bis zur resignatio ad infernum [90]).

e) Meditationsübungen.

Mit Hilfe von Exerzitien [91]) wollten die devoten Brüder die reformatio virium animae erleichtern. Auf sicherem Wege hofften sie so zur Reinigung der Seele von den ungeordneten Affekten [92]) zu gelangen, zu der puritas cordis, zur compunctio cordis und zum Endziel, zur caritas, der reinen Liebe zu Gott [93]). Das „ad inferiora descendere" findet bei Dieppurch und Thomas a Kempis schon ein gewisses Schema und in der Windesheimer Chronik [94]) gibt es ein regelrechtes System geistlicher Übungen, Anweisungen des Meditierens. Solche Exerzitien sollen alle 8 Tage, täglich drei Übungen, stattfinden. Bei der ersten Übung soll in Dankbarkeit des Schöpfers gedacht werden, bei der zweiten soll Leben und Leiden Christi recht sorgsam betrachtet werden und bei der dritten soll zu den Heiligen um Fürbitte gefleht werden. Auf der Versenkung in das Leben Christi beruht die Steigerung und der Erfolg der Bekehrung zur Nachfolge.

Das Wesentliche liegt darin, daß wir hier die Ansätze von regelrechten geistigen Exerzitien haben, die in der S. J. ihren Höhepunkt erreichten — nicht zuletzt auch unter Einfluß der devotio moderna, aber es handelt sich bei unseren Devoten um mehr erbauliche Anleitungen mit keineswegs strengen und präzisen Anga-

---

87) Veghe S. 140.

88) Kein Mensch ist vor Versuchung sicher, solange er lebt: Im. I. 22. S. 40. Im. I, 13. S. 22; I. 16. S. 28. Nicht jedem Triebe muß man folgen: Im. I, 4, S. 11; Im. III, 7. S. 158; III. 11, S. 165. Gehe mit gewissenhaften Männern zu Rat, als daß Du den Eingebungen folgst: Im. I, 4, S. 12; I. 9, S. 17.

89) Im. II 9, 76; II 12 S. 83.

90) Vogelsang betont, daß in der Beurteilung der Anfechtungen der entscheidende innere Unterschied zwischen deutscher und nicht deutscher Mystik zu sehen sei (Luther Jahrbuch 1934).

91) Im. I, 19; Th. a. K. opera VI. S. 323 ff., XIII 419 ff. (Brevis admonitio spiritualis exercitii).

92) Im I, 6, S. 13.

93) Vergl. Böhmer, Loyola 1921, S. 14.

94) Johann Busch, Chronicon Windeshemense ed. Karl Grube. Gesch. Quellen der Pr. Sachsen. Bd. 19. Halle 1886, S. 227—243.

ben, so daß der persönlichen Frömmigkeit genügend Spielraum bleibt[95]).

f) Mediocritas.

Das ist das Entscheidende, der praktisch gerichtete Blick der Devoten sieht, daß Leidenschaften und Begierden sich immer wieder dazwischen drängen und die Schau Gottes verhindern. So ist es erklärlich, daß die Grade der menschlichen Vollkommenheit sich erheblich von Augustin und Bernhard unterscheiden. Alles Übernatürliche ist ausgeschaltet.

Z. B. nach Gerhard von Züpfen befindet man sich im ersten Grade, wenn die Sünde erkannt und bereut ist. Der zweite Grad sieht den sich bemühenden Menschen, wie er sein Tun zu reinigen (vita activa) und den letzten Grad (vita contemplativa) damit zu erstreben sucht, wo dann alles Tun von der göttlichen Liebe her bestimmt geschieht.

Die göttliche Schau bleibt Ziel und Sehnsucht. Vor dem mystischen Genuß der offiziellen Mystik steht eben bei den Devoten der Gedanke des sittlichen Kampfes um die Reinigung im Vordergrund.

Die stetige Beobachtung des eigenen Innern verhütet übertriebene Kontemplation[96]), sorgt für Erkenntnis und Erziehung. So finden wir ein mystisch-spiritualistisches Moment in einer gemäßigten und antisupranaturalistischen Form und die daneben stehende persönliche und verinnerlichte Form der Ethik als Voraussetzung und Ergänzung der ersten, beides geeignet, dem praktisch-religiösen Leben weite Kreise zu öffnen und eine Reformgesinnung anzubahnen.

Mediocritas in allen Dingen halten, sich selbst bescheiden und zufrieden sein mit dem eigenen Geschick, das ist das eigentliche praktische Lebensrezept dieser Brüder vom Rhein.

Vielen Frommen fehlt discretio et sapientia. Discretio est enim mater virtutum „Magis, ait noster Thomas a Kempis, prodest una ordinata actio sapientis, quam multus et inordinatus labor insapientis“[97]). Thomas a Kempis will auch in asketischen Dingen Mä-

95) Mauburnus drückt sich ganz allgemein aus: Unum et in illum finem congesta sunt hic varia . . . ut et sic per sacra exercitia mentis puritas et per devota meditabilia fervor charitatis assequatur, qui fructus sunt religionis omnis (Donndorf. S. 25).

96) Donndorf: S. 50. A. 266/267: In frommen Übungen soll man Maß halten, sonst kommt es leicht zu schädlichen Einbildungen.
Vergl. Im. III. 11, 165.

97) Donndorf S. 76 A. 73. Donndorf S. 78. A. 87. Profektorium virtutem: Secunda dicta labor corporalis: In qua oblatione oportet etiam esse discretionis, ut rationabile sit obsequium eius. Nam propter indiscretam corporis castigationem multa veniunt mala. Corpus destituitur, vires deficiunt, sensus amttitur, spiritus extinguitur, totus profectus spiritualis dissipatur. Ex moderata autem corporis castigatione veniunt bona multa (Mauburnus).

ßigung. „Si vis stabilem bene videndi ordinem servare, inter duo extrema, per medium inter incede“ [98]). Man soll in keiner Sache das rechte Maß der Unterscheidung überschreiten.

g) Askese.

Das asketische Leben erfährt eine Umbiegung. War es nämlich in den Orden allmählich Selbstzweck geworden, so pflegen auch hier die Devoten ihre Mediocritas und lassen es zum Mittel werden.

Der Sinn der Askese besteht darin, mit Hilfe der Bekämpfung besonderer Wünsche, mit Übernehmen ekelhafter Arbeit und mit Hilfe körperlicher Mißhandlung sich im Gehorsam zu üben und des Fleisches Herr zu werden und unter das Joch des Geistes zu bringen. Die Ehre soll man fliehen, eine Schmach gern tragen.

Folgende Worte Vehges (S. 13) z. B. zeigen aber sofort, wie man mit Mäßigkeit und Vernunft auch auf diesem Gebiete lebte: Ten is alwege nicht van node, dat de mensche altijd sy in hilligte ghedachten unde begherten of dat he altujdander gude werke de.

Wand dar mot gheslapen syn, ghegeten unde ghedrunken sijn unde ander noetdruftighe dinge mohe wy den lichane verplegen van node, mer dat sal uns al to gude unde to verdenste komen, isset dat wij in der leefte gods staen.

h) Vereinfachung.

Gegenüber der allgemeinen kirchlichen Frömmigkeit des späten Mittelalters fällt in den religiösen Schriften der devotio moderna die Vereinfachung des Heiligen- und Reliquien-Kultes auf [99]).

Der Marien-Kult tritt vielfach ganz zurück [100]). Die Heiligen werden Vorbilder, die die christliche Entsagung vorgelebt und das Ziel erreicht haben. Sie sind nicht mehr unbedingt notwendige Vermittler zur Gottheit.

Auch von Thomas a Kempis wird man das sagen können. Es gibt in seiner ganzen Imitatio nur eine Stelle, wo Maria um Fürbitte angefleht wird. Seine Heiligenverehrung bedeutet zwar eine Vertiefung, aber er verehrt in seinen Heiligen eigentlich mehr die Gnade Gottes [101]). Man ist sich des übergeordneten vorbildlichen Wertes des Lebens Jesu vor den Heiligen bewußt, aber ihnen ge-

---

98) Ullmann, 1866, 2. Bd. S. 140. (De Disciplina Claustr. IX, 1).

99) Huizinga, Herbst, S. 213: „Es besteht ein schrankenloses Bedürfnis, allem Heiligen bildliche Gestalt zu verleihen, jeder Vorstellung religiöser Art eine abgerundete Form zu geben. Durch diese Neigung zur bildlichen Gestaltung ist alles Heilige fortwährend der Gefahr ausgesetzt, zu erstarren oder zu veräußerlichen.“

100) Donndorf S. 28: „Es scheint Mauburnus nicht angängig, von der Jungfrau und ihrem Lobe zu schweigen, wo alle Frommen davon reden.

101) Im. I. 5, 12; Im. III, 58 S. 258/9.

bührt Anerkennung und Ehrfurcht[102]) — audi tacens verba Sanctorum —. Es ziemt dem Frommen nicht, über Einzelheiten der Heiligen zu forschen oder gar zu disputieren.

Die Brüder vermeiden es grundsätzlich, gegen allgemeine fromme Sitten zu verstoßen, auch wenn sie ihnen sinnlos scheinen[103]). Das mag auch für die Reliquienverehrung, den Amulettenglauben und die Wallfahrten gelten. Von ersteren hört man herzlich wenig und vor letzteren warnt Thomas a Kempis sogar[104]). Die Ausmalung der letzten Dinge des Todes und des Fegfeuers[105]) und die Schilderung der Höllenschrecknisse, das „donnernde Drohen mit der Bestrafung der Sünde", erfährt gegenüber der üblichen Literatur des Spätmittelalters eine Modifikation, daß man zwar ernsthaft darauf hinweist, aber doch die Schilderung von grauenhaften Einzelheiten ganz wesentlich zurücktreten läßt[106]) und das ganze Denken und Trachten auf Christus richtet[107]).

„Der Reformgeist des XV. Jahrhunderts wendet sich noch nicht so sehr gegen den unheiligen oder abergläubischen Charakter all der Neuerungen, als vielmehr gegen die Überladung des Glaubens an und für sich"[108]). Die Furcht vor der Hölle, die auf einem Sündengefühl fußend, ein ganz wesentlicher Zug mittelalterlicher Frömmigkeit ist, erscheint bei den Devoten mehr von außen aus pädagogischen Gründen herangetragen zu sein, um die Frommen noch zur Umkehr auf Erden zu gewinnen[109]), da ja bona voluntus auf Erden am ehesten jene Qualen verhindert.

Der Tod hatte nichts Beängstigendes mehr, bedeutete er doch Erlösung von den Leiden der Welt und die Möglichkeit der ersehnten Gottesschau.

i) Stellung zu Theologie und Dogma.

Dieselbe Zurückhaltung wie gegenüber den damals so beliebten Formen einer Volksfrömmigkeit finden wir auch gegenüber den scholastisch-religiösen Regungen der Zeit.

---

102) Donndorf: S. 81 A. 159: Torporem excutiunt et exemplo incitant, firmando docent, meritis prece substant.

103) Legenden- und Wundererzählungen werden als unwichtig beiseite geschoben.

104) Im. I, 22/23. Diejenigen, die viel Wallfahrten unternehmen, werden selten heilig.

105) Donndorf S. 31: „So viel Mauburnus über die Engel mitzuteilen weiß und so genau er unterrichtet ist über ihre Ordnung, Kräfte und Dienste, so gering ist seine Kenntnis vom Satan und seinen Dienern."

106) In der Theologia Deutsch wird die Theorie von der Ewigkeit der Höllenstrafen unverhüllt bezweifelt.

107) Vgl. Im. I, 24, 49.

108) Huizinga, Herbst, S. 215.

109) Vgl. Zarncke S. 28 (Erwecken von Angstaffekten); — Vergl. Im. I. 21; Im. I. 22, 23; Im. I. 25. — Besser ist natürlich, wenn die Wegbereitung aus Liebe zum Guten geschieht (Veghe S. 294).

110) Mestwerth S. 99.

Delprat hat eine Beziehung zum Nominalismus herstellen wollen, gestützt darauf, daß Gerson von Paris die fratres auf dem Constanzer Konzil verteidigte und Groote die thomistische Lektüre seinen fratres verbot[110]). Auch ein für die Brüder so bedeutender Mann wie Florentius Radewyn studierte auf einer der Hochburgen des Nominalismus, in Prag. Auch wissen wir bei ausgesprochenen Ockhamisten, wie Wessel Gansfort und Gabriel Biel, von Beziehungen zur devotio moderna. Aber wir können nirgends, weder für die eine noch die andere der scholastischen Richtungen, eine prinzipielle Parteinahme der devotio moderna feststellen[111]).

Wir haben es ja mit einer durchaus individuellen Frömmigkeit zu tun, und die hierbei erlebte Welt der Beziehungen zu Gott läßt sich nicht in Begriffe fassen[112]).

Mestwerdt hat diese Fragen eingehender untersucht und meint, daß man einen „naiven Realismus am ehesten als die der devotio moderna zugrundeliegende erkenntnis-theoretische und religiöse Gesamtanschauung betrachten kann, — einen Realismus, wie er sich auf dem Standpunkt einer mehr praktisch-gefühlsmäßigen als theoretisch-spekulativen Mystik am ungesuchtesten ergibt".

Für nötige Glaubenswahrheiten sucht man möglichst einfache Formulierungen, immer wieder in dem Bestreben, eine möglichst praktisch verwertbare Religion zu haben.

Für Thomas ist die Beschäftigung über ethische Interessen hinaus einfach verwerflich[113]). „Meidet eigene Reflexion und Diskussion"[114]). „Die Menschen werden leichter durch das lebendige Beispiel zur Verachtung der Welt und Besserung des Lebens geführt als durch viele Worte weltlicher Weisheit"[115]).

So kommt es auch, daß die Leistungen der fratres auf dem Gebiete des theologischen Denkens äußerst gering sind. Man schreibt und liest viel lieber religiöse Erbauungsschriften[116]).

Ihre literarische Tätigkeit bestand im Abschreiben, in der Herstellung von Handschriften und in der Sammlung wichtiger Stellen aus guten Schriften, denen vielfach eigene Gedanken beigesetzt wurden[117]).

111) Nach Donndorf S. 45 lenkt Mauburnus dogmatisch zu Augustin und seinen Anschauungen zurück — wir finden auch Augustin als den in der Literatur der devotio moderna am meisten zitierten Autor. Bonaventura wird wohl für die sittlich-religiös erbauliche Grundbegriffsbildung — neben Bernhard v. Clairvaux maßgebend gewesen sein.

112) Im. I. 11, 32 ff.

113) Vgl. I. 3, 9; III, 4. 151. Antischolastische Tendenzen: Mestwerdt S. 115. 116.

114) Im. IV. 18. 136; Im. I. 2, 7.

115) Thomas a K. (Möbius S. 21).

116) Vgl. Mauburnus. Donndorf S. 74 Anm. 32: „Unum et in illum finem congesta sunt hic varia, ut vel exemplar suscipiatur quo omnia vel in pietatis exercitia, aut saltem in devotionis meditabilia verti possent ut et sic per sacra exercitia mentis puritas et per devota meditabilia fervor charitatis assequatur qui fructus sunt religionis omnis.

117) Vergl. Otto Meyer, die Brüder des gemeinsamen Lebens in Württemberg. S. 7.

Ihre Erbauungsschriften zeichnen sich durch viele Zitate aus, weil sie sich bemühen, alles mit der Kirchenlehre in Übereinstimmung zu bringen und es von kirchlichen Autoritäten gewissermaßen beglaubigen zu lassen. Genau so geht es mit der Theologie, die Dogmen und Sakramente auf intellektuellem Wege zu erfassen sucht[118]). Instinktiv steht immer die simplex fides der rationalistischen Dogmatik gegenüber[119]), ein „bewußter Rückzug auf die Position der sicheren und unbezweifelbaren Lehren und Wege des Evangeliums und der Apostelgeschichte gemäß der göttlich inspirierten Schrift[120])."

Hier finden sie das Leben Christi und der Apostel in so einfachen Formen, daß es jedem schlichten und devoten Lehrer auch ohne Grübelei verständlich ist[121]).

Das bedeutet immerhin einen praktischen Fortschritt gegenüber der allgemein katholischen theoretischen Wertung der offiziell erkannten Norm, eine Vergleichgültigung gegenüber der Tradition. Aber von der sufficienta et perspicuitas der Schrift, von einem protestantischen Schriftprinzip kann noch keine Rede sein. Noch wird der vierfache Schriftsinn nirgends durchbrochen und die Schrift muß ausgelegt werden, wie die Heiligen sie ausgelegt haben.

III. Das Verhältnis zur Kirche.

a) Kirchentreue.

Ein solches Vorherrschen individualistischer, verinnerlichter und vertiefter Frömmigkeit mußte zu einer Spannung gegenüber der Kirche führen. Auf der anderen Seite wurde aber wiederum durch solche Frömmigkeit eine Trennung geradezu verhindert. Mußte man ja gegebenenfalls den Kampf mit der Kirche auf der von ihr gegebenen Basis des Dogmas und der Hierarchie aufnehmen, Interessensphären, die der devotio moderna gänzlich fernlagen[122]).

Der der devoten Grundhaltung durchaus natürlichen Forderung des unbedingten Gehorsams gegen die Oberen entspricht die Unterordnung unter Papst und Hierarchie.

Berühmt ist die Anklage der fratres als Ketzer vor dem Konstanzer Konzil. In dem Kanzler Gerson von Paris und Peter D'Ail, Freunde der Bewegung, fanden sie aber vortreffliche Verteidiger. Auch die ersten Christen hätten wie sie religiösen Übungen ohne Gelübde gelebt.

---

118) Im I. 1, 5; IV, 18, 136.

119) Mestwerdt S. 90. Im IV, 18, 43.

120) Vergl. Mestwerdt S. 121; Ullmann 1842 S. 536, A. 3.

121) Donndorf S. 55: „Auf Schritt und Tritt begegnet man (bei Mauburnus) Zitaten aus der Bibel." „Sehr bevorzugt werden aus dem A. T. die Psalmen, aus dem N. T. die Briefe Pauli."

122) Mauburnus: „Semper ergo pacem habe cum praelatis. Non detrahis eis, nec libenter . . . eis detrahi audias" (Donndorf S. 78 Anm. 99).

Schon 1398 ließen sich die Bruderschaften drei Gutachten der Kölner Juristenfakultät ausstellen, wo wieder ihre Harmlosigkeit festgelegt wurde. Auch weist L. Schulze auf die wohlwollende Haltung der Päpste hin. Eine Auszeichnung für die Windesheimer kann man auch in dem Auftrage des Baseler Konzils sehen, leitend an der Klosterreform teilzunehmen [123]).

b) Verhalten zu den kirchlichen Mißständen.

Dennoch verkennen die Brüder keineswegs die kirchlichen Mißstände [124]), aber sie wollen sich auf keinen Fall separieren [125]).

c) Einschränkung der gottesdienstlichen Formen.

Auch gegenüber dem im späten Mittelalter üblichen Formalismus gottesdienstlicher Handlungen bewahrten die Kreise der devotio moderna ihre Zurückhaltung, ihren Hang zur Verinnerlichung und zur Vereinfachung [126]). Bei Thomas a Kempis kommt es sogar bezüglich des Abendmahls dahin, daß er klagt, daß viele es zu leichtfertig nehmen und keinen Nutzen davon haben. So erklärt er, wenn man nur die fromme Hinneigung zur Kommunion habe, werde man auch den Segen des Sakraments nicht entbehren [127]).

Diese immerhin sich von der Auffassung des opus operatum unterscheidende Ansicht erfährt eine Steigerung in ihrer Gleichgültigkeit gegenüber heilsvermittlerischer Absicht des kirchlichen Sakraments [128]), wenn Thomas a Kempis sagt: Potest enim quilibet devotus omni die et omni hora ad spiritualem Christi communionem salubriter et sine prohibitione accedere .... Nam totiens mystice communicat et invisibiliter reficitur; quotiens incarnationis Christi mysterium passionemque devote recolit: et in amore eius accenditur [129]).

---

123) Johann Busch spielt bald eine führende Rolle. Die Fraterhäuser selber halten sich etwas zurück, da sie mit allzu großer Verwicklung in weltliche Geschäfte nichts zu tun haben wollen. (Im. I, 7; I, 9; Im I, 10, 3).

124) Fuge omnes saeculares specialiter presbyteros. Mestwerdt S. 126.

125) Von Gerhard Groote ist bekannt, daß er sich vor der Gründung der Fraterhäuser mit der Reform der Geistlichkeit beschäftigt hat. Vergl. Grube, S. 21. Die Haltung der devotio moderna zum Clerus wird von Mestwerdt sehr zutreffend formuliert (S. 159/160):

„Hier findet sich neben der Kritik an den faktischen, sittlichen und religiösen Zuständen des Klerus eine außerordentlich hohe Wertung des Priestertum als solchem. Allerdings haben sie gerade dadurch, daß sie die ideale Forderung auf das höchste anspannten, tatsächlich die Kritik und den Zweifel an die Möglichkeit eines priesterlichen Mittleramtes nur verstärken helfen."

126) Im I, 15, 26: Magis siquidem Deus pensat ex quanto quis agit: quam opus quod facit. Im I, 11, 19: Si tantum in istis exterioribus observantiis profectum religionis ponimus: cito finem habebit devotio nostra. Mestwerdt S. 91 A. 2, Veghe S. 145.

127) Im. IV, 10, 118.

128) Vergl. aber Grabmann S. 31.

129) Im. IV. 10, 118.

Also der Weg zur communio Christi ist nicht nur ein Sakramentsgenuß, sondern er liegt auch in der propria devotio. Freilich nimmt Thomas sofort wieder die Verbindung zu seiner Kirche auf, wenn er den Nutzen des sacramentaliter empfangenen Abendmahls betont und sagt, daß man um der anderen willen an dem Sakramentsgenuß festhalten solle — serva bonum communem modum [130]). Bezüglich der Beichte ist es bezeichnend, meint O. Meyer [131]), daß die fratres nicht nur dem Priester, sondern einander freiwillig die Sünden bekennen. Der Laienkelch, der Anfang des XV. Jahrhunderts die Geister in Atem hielt, wird noch nicht gefordert. Wir stellen also fest: grundsätzlich kein Rütteln am Dogma.

d) Die Brüder und das Mönchtum.

Besonders im Hinblick auf die von Gerhard Groote begründeten Augustiner Regularen Klöster tritt zunächst „die weitgehendste Verwandtschaft des Devotentums mit den Formen und Idealen des bisherigen Mönchtums deutlich zutage" [132]). Es liegt nahe, eine neue Form des an sich feststehenden alten Typus zu erblicken. Darin wird man bestärkt, wenn man bedenkt, daß die Brüderschaften sehr häufig geradezu Pflanzschulen mönchischen Nachwuchses wurden [133]), daß sogar ganze Konvente der fratres reine Mönche wurden, ebenso, wenn wir so hohe Worte vom geistlichen Stand lesen wie: Vere vita boni monachi crux est: sed dux paradisi [133a]).

Es wäre aber eine Verkennung, wenn man glaubte, aus der Gründung Grootes ein Versagen der Brüderschaften konstruieren zu müssen, demzufolge dann auf die alten Formen des Mönchswesens zurückgegriffen werden mußte. Der beste Gegenbeweis ist, daß man trotz Windesheim stets an der Einrichtung der Fraterhäuser festgehalten hat. Gerade, um asketisch und streng gerichtete Mitglieder nicht an die alten Orden verlieren zu müssen und sie der inneren Erneuerung zu erhalten, wurden die Windesheimer Konvente ins Leben gerufen. Trotz solcher Unterschiede wie die der Gelübdelosigkeit der Fratres — jeder konnte die Gemeinschaft verlassen — des Broterwerbs durch der Hände Arbeit — die Windesheimer arbeitete auch, aber nicht des Unterhaltes wegen — finden wir auch bei den Bruderschaften ein recht strenges Probejahr [134]).

Aufgenommen wurden Priester und Kleriker, in beschränkter Zahl allerdings auch Laien [135]).

Aber wichtig ist doch, daß man beide Anstalten, die Bruderschaften und die Augustiner Regulierten in ihrer Haltung unbedingt identifizieren kann, besonders bezüglich ihres Prinzips der Rück-

130) Im. IV. 10. 119.
131) Otto Meyer S. 6. Vergl. Krüger II, S. 280.
132) Mestwerdt S. 126.
133) Mestwerdt S. 127 A. 1.
133a) Im. III, 56 S. 254.
134) Delprat S. 93.
135) Delprat S. 94.

kehr zur Urkirche und zur Apostelgemeinde. Auf Grund dieser gemeinsamen geistigen Haltung haben wir das Recht, uns auf die Schriften Angehöriger beider Institutionen zu stützen.

Gegenüber der Masse des übrigen Mönchstums scheint es zunächst wieder nur der Ton, die erneute Ernsthaftigkeit zu sein, mit der vernachlässigte Ideale wieder durchgeführt werden. Die Askese als Kampfmittel, körperliche Mißhandlung und das Aufsuchen ekelhafter Beschäftigungen waren üblich, auch das Heranziehen von Laien war nichts Neues, schon die Bettelorden ließen sie zu. Aber diese Gleichschaltung war noch keineswegs geeignet, die Kluft zwischen Kirche und Welt zu überbrücken, denn das Streben der Devoten ging ja darauf hinaus, alle diese Laien zu Mönchen zu machen. Aber gerade bei dem Begriff der contemptus mundi sehen wir doch Unterschiede, die ganz tief liegen.

Im allgemeinen mönchischen Denken des Mittelalters herrschte noch immer der Gedanke, daß die wahre christliche Vollkommenheit nur in der völligen äußeren und inneren Lösung von der Welt zu erreichen sei. Der sichere Weg zum jenseitigen Heil lag daher allein im Mönchtum. Das Charakteristische der devotio moderna war die fromme Gesinnung, die bona voluntas, was wieder eine nur bedingte Wertung äußerlicher Frömmigkeitsübungen und Bindungen bedeutete. So ist der Verzicht auf ein bindendes Gelübde keine zufällige Organisationsform, sondern hier wird von Gerhard Groote bewußt ein neuer modus vivendi geschaffen. Die religiöse Verdienstlichkeit des Gelübdes und rein äußerliche Einordnung in eine Institution fällt weg[136]).

IV. Die Stellung zur Welt.

a) Contemptus Mundi.

Ihre Frömmigkeit ließ die devotio moderna vermeiden, zu dogmatisch- und erkenntnistheoretischen Fragen praktisch Stellung zu nehmen. Dieselbe Frömmigkeit, vornehmlich die im Begriff contemptus mundi zusammengefaßte, ließ keinerlei Beziehung zu den gleichzeitigen politischen und ständischen Freiheitsbewegungen der Niederlande zu[137]). Innerlich sind die Devoten „der Welt entnommen", und äußerlich wollen sie sich mit ihr abfinden. Sie bescheiden sich eben mit dem Gottgebenen[138]).

---

136) Vgl. Im. I, 17; Im. III, 10, S. 163. Vergl. auch Otto Meyer, die Brüder des gemeinsamen Lebens in Württenberg, S. 5.

Otto Meyer weist auch darauf hin, daß die Art ihres Gehorsams aus dem Rahmen des herrschenden Mönchstums herausfiel. „Die Brüder hatten eine mehr oder weniger demokratische oder konstitutionelle Verfassung." Freiwillige Unterordnung unter den rector!

137) Im. III. 1, Im. I, 3, S. 8 ff. Vergl. Mestwerdt S. 124.

138) Im. I, 22, 41.

Die imitatio Christi, die immer eine Loslösung von allen die innere Freiheit störenden Beziehungen zur Welt bedeutet, führt zu dem allgemein bekannten Begriff der contemptus mundi [139]), aber fein wissen hier die Devoten zwischen innerer Umkehr des Willens und äußerer Abwendung von Leben und Pflichten zu scheiden.

Trotzdem bleibt bei Thomas a Kempis eine weltabgewandte Tendenz, und auch bei den anderen Vertretern finden wir eine jedenfalls über die Welt hinausweisende Religiosität. Mit Gott eins werden heißt mit Thomas a Kempis, daß der Mensch allem Wollen entsagen kann und die Freuden der Welt ihm zu Leiden werden [140]).

„Sein Ziel war nicht, die Welt durch Umgestaltung zu besiegen, sondern sich selbst und möglichst viele Gleichgesinnte aus der Welt herauszuziehen, um unbefleckt und unverwirrt von ihr ein stilles, gottgeweihtes Leben der Liebe zu führen" [141]).

„Der echte frater devotus verachtet nicht nur die Welt, er verachtet auch sich selbst als ein Kind der Welt" [142]).

Das mußte sich notwendigerweise aber zum Mönchstum edelster Art gestalten.

„Fliehe zu deiner Zelle wie zu einer Freundin" [143]).

b) Verhältnis zu den Mitmenschen.

Der Bruder „flüchtet aus der Welt und doch erhält er sich ihr, um durch sein Leben den Menschen auf ihrer Pilgerfahrt nach dem ewigen Heil ein Führer zu sein. Weltflucht und sittlich-religiöse Belehrung des Nächsten durch Wort und eigenes Beispiel: das ist der Lebensinhalt der Brüder d. g. L." [144]).

Die praxis pietatis wird fast nur im engen Rahmen der Klostergemeinschaft geübt, an diese wenden sie sich, wenn sie Bücher schreiben.

Die Nächstenliebe ist ihnen noch keine übergeordnete Tugend [145]).

Ihre Gelübdelosigkeit, ihr Arbeitsprinzip und ihre Gleichordnung der Laien führten aber zu einer anderen als rein mönchischen Haltung. So in der Forderung der Arbeit [146]). Sie war gewiß Mit-

139) Im I, 1. S. 6; Im I, 11, 19; Im I, 25, 52.
140) Im. I, 24 S. 51.
141) Ullmann, 1866, 2. Bd. S. 105.
142) Möbius S. 9.
143) Möbius S. 29. Vita Florent. am Schlusse: Quaedam notabilia verba Domini Florentii (Ullmann, 1866, 2. Bd., S. 78).
144) Möbius S. 10.
145) Vergl. Donndorf S. 24. Donndorf S. 78 Anm. 99: Cave familiaritatem nimiam, contemptum enim parit. Donndorf S. 78 A. 94: De dilectione proximi: Dilectio proximi ex dilectione nascitur dei. Nam proximum propter deum in deo secundum deum diligere debemus. — Charitas est ordinata et magna voluntas serviendi deo, placendi deo, fruendi deo.
146) Wir finden Äußerungen wie: Liebe Mutter, laß mich doch weben, denn das sind meine Renten, von denen ich lebe — . . . Doch gebenedeit sei Gott, der euch den guten feurigen Willen gegeben hat, daß ihr bereit seid zur heiligen Arbeit. Liese, Zur Klostergeschichte Emmerichs. 1891, S. VI.

tel zur Ablenkung der Sinnlichkeit, stand gewiß unter religiösem Gesichtspunkt[147]), aber der Widerspruch war da, wenn wir daran denken, daß sie arbeiteten, um 1. der Gesamtheit der Konvente und 2. den Menschen zu dienen.

Die ethisch-voluntaristische Auffassung der Gottesliebe verführt sie, auf das Wohl ihrer Mitmenschen zu achten und dies in ihren persönlichen Frömmigkeitsweg einzureihen.

So ist für Thomas ein gutes Werk freiwillig zu unterbrechen, um gegebenenfalls einem Bedürftigen zu helfen.

En guet werck, geduen ongeacht ende onbedacht, Dat is woel in den Wyng aert gades gewrackt[148]).

Auch die Zwoller consuetudines reden davon, daß die Stiftung „non solum de sua bona conversatione, sed etiam de aliorum ... conversione et salute" dienen soll[149]).

Als mittelalterlicher Mönch hätte man schlechthin nicht die Möglichkeit, sich um anderer Seelenheil zu kümmern.

Als eigentliches Arbeitsfeld, auf dem sie am ehesten ihrem Dienst am Nächsten gerecht werden konnten, galt ihnen das Bücherabschreiben und die Sorge für die Bibelabschriften, die Vervollständigung von Bibliotheken und die Übersetzung in die Volkssprache.

Natürlich war der Maßstab für alle Schriften, wie weit sie Vorbild und Vorschrift für das persönliche, religiöse Leben geben konnten[150]).

c) Predigttätigkeit.

In ihrer Predigttätigkeit bleiben die Devoten von scholastischen Spitzfindigkeiten der Pfarrkleriker und den derben Späßen und Anekdoten der Bettelmönche frei. Im allgemeinen traten sie nicht öffentlich auf, sondern übten ihre Tätigkeit in ihren Mauern[151]).

d) Stellung zur Bildung und Wissen.

Sie schätzen das weltliche Wissen bis zu einem gewissen Grade, aber nur, weil sie darin einen Weg sahen, tiefer in die Geheimnisse Gottes einzudringen als ohne Kenntnis der freien Künste[152]) Wertvoller ist aber auf jeden Fall das Wissen aus den heiligen Büchern. „Die Unkenntnis der Schrift ist die Mutter aller Irrtümer, ist der

147) Hirsche S. 687. Vita Florent. des Thomas a Kempis.
148) Liese S. XII.
149) Mestwerdt S. 134.
150) Vgl. Ullmann 1842, 1. Bd. S. 141 und 147. Delprat S. 199. — Mestwerdt (S. 142) sieht in ihrem besonderen Wertlegen auf korrekte Arbeit als sittlichen Wert die Ansätze für kritische Grundsätze gegeben.
151) Auf die Collationes wurde bereits S. 5 hingewiesen.
152) Vgl. Donndorf S. 53.

Grund, daß man Christus nicht kennt“ [153]). „Vernunft gilt als wertvolle Kraft im Menschen, sie darf dem Glauben den Weg bereiten“ [154]).

Die religiös gebundenen Bildungsbestrebungen der Brüder dehnten zuweilen ihre Schultätigkeit über ihre Konvente hinaus aus. So unterhielten sie in Herzogenbusch, Lüttich und Utrecht eigene Schulen. Vielfach hatten sie enge Beziehungen zu schon vorhandenen Stadt- oder Kapitelschulen, für die sie die Lehrer stellten [155]). Als oberstes Prinzip galt auch hier die sittliche und religiöse Vervollkommnung des Einzelnen [156]). Immerhin, diese Tätigkeit als Volkserzieher bedeutete wie ihre Gelübdelosigkeit und ihr Arbeitsprinzip eine Durchlöcherung ihres ursprünglich rein religiösen Frömmigkeitszieles, aber der innere Grund für ihre Ausbreitung und ihren Missionswillen, der dieser Jenseits-Gerichtetheit so zu widersprechen scheint, war ihre Forderung, an der Welt durch Vorbild zu arbeiten [157]).

1472 antworteten die Brüder in Kulm auf die Frage, welches denn ihr Ziel und Zweck sei:

„Ad profectum iuvenum vestrorum in scientis et virtutis venimus, pro ut simus et vivimus“ [158]).

Die Wendung wäre bei Thomas a Kempis noch nicht möglich gewesen. „Wenn du nur wirklich Christus kennst, so ist es auch genug, wenn du weiter nichts weißt“ [159]).

Wenn es auf diese Weise zu einem Ineinander von Christentum und Humanismus kommt, so wird man sagen müssen, daß das bereits Linien sind, die über das Bildungsideal der devotio moderna hinauswiesen. Stets hing das dann von humanistischen Persönlichkeiten ab, die fördernd und vorwärtstreibend arbeiteten.

Wir stehen vor der Tatsache, daß die meisten führenden Persönlichkeiten des deutschen Humanismus aus der Einflußsphäre der devotio moderna stammen. So sind so bedeutende Humanisten wie Alexander Hegius, Rudolf Langen, Rudolf Agricola und Erasmus in ihrer Jugend entscheidend von der devotio moderna beeinflußt worden.

Zusammenfassend kann man mit Huizinga sagen: „In den Niederlanden setzte die Bewegung ein, welche die Begleiterscheinungen der Mystik: Moralismus, Pietismus, Liebestätigkeit und Fleiß zur Hauptsache erhob, so daß sich aus der intensiven Mystik des ent-

153) Vgl. ebenda S. 54.
154) Vgl. ebenda S. 54.
155) Vgl. Mestwerdt S. 139.
156) Otto Meyer (S. 8) geht mir zu weit, wenn er in ihrer Religiosität eine vorwiegend pädagog. Tendenz sieht.
157) Veghe S. 80.
158) Vergl. Möbius S. 49. Vergl. auch Leitsmann, Darstellung der pädagog. Wirksamkeit der Br. d. g. Lebens. Leipzig 1886.
159) Vergl. Zur Frage des Nichtwissen: Joachim Ritter, „Docta Ignorantia“, Leipzig 1927.

rückten Augenblicks Vereinzelter die extensive Mystik für den Alltag Vieler entfaltet: die dauernde gemeinschaftliche Innigkeit der modernen Devoten an Stelle der einsamen und seltenen Exstase. Die nüchterne Mystik, wenn man so sagen darf“ [160]).

C. LUTHER UND DIE DEVOTIO MODERNA.

Die Aufgabe ist festzustellen, ob die Bewegung der devotio moderna durch irgendwelche Persönlichkeiten oder Schriften an Luther herangebracht wurde, und ob sich in seinen Schriften Nachklänge und Anhaltspunkte für eine Berührung zeigen lassen.

I. Wann, wo und durch wen wurde Luther mit der devotio moderna bekannt?

Von vornherein ist anzunehmen, daß die devotio moderna, von der das religiöse Leben im Spätmittelalter ausgeht [161]), auch zu Luther gelangt ist.

a) Die Nullbrüder in Magdeburg.

So wissen wir, daß Luther zu den Brüdern vom gemeinsamen Leben, die ja die besonderen Vertreter der devotio moderna sind, in Magdeburg in die Schule ging. Die Quellen darüber sind sehr spärlich. Den Eckstein bildet ein Brief Luthers an denBürgermeister Claus Storm zu Magdeburg vom 15. Juli 1522: „.... und ist wohl klar, daß ich bei Paulus Moshauer euch erkennet habe.... da ich zu den Nullbrüdern in die Schule ging“ [162]).

Im vierzehnten Jahre, d. h. 1496 bis Ostern 1497, war Luther in Magdeburg.

Wer sind nun diese Nullbrüder? Scheel und Preuß leiten den Namen von Noll-Kapuze ab. Barnikol [163]) sagt, er komme von einem Ketzerterminus und Spottnamen her, sei eine Verlegenheitsbezeichnung für mißliebige Erscheinungen. — Man ist sich nicht einig, ob die fratres den Unterricht in einer eigenen Schule oder an der Domschule des Bischofs — letzteres scheint mir wahrscheinlicher — gegeben haben. Für unser Thema ist aber wichtiger, daß die Nullbrüder vom gemeinsamen Leben sind, und daß Luther von ihnen

160) Huizinga, Herbst, S. 331.

161) Maurenbrecher und Huizinga haben dies gezeigt. Vergleich auch Georg Mehlis, Die Mystik in der Fülle ihrer Erscheinungsformen in allen Zeiten und Kulturen, München 1927, S. 112.

162) Erl. Ausg. Bd. 53. S. 138 No. 52. Enders sagt, daß Nollbrüder fratres communis vitae sind (Enders Bd. 3 S. 402).

163) Rhein. Predigerverein, 17. Heft, 1917 und 19. Heft, 1922.

unterrichtet worden ist[164]). Quartier hat Martin Luther vermutlich in einem Bürgerhause gefunden. Auch seinen Unterhalt hat er dort nicht bekommen, sondern ist, wie Mathesius erzählt, nach Brot gegangen und hat sein panem propter deum geschrieen. — „Nie hätte auch Hans Luther geduldet, daß sein Sohn unter die Novizen gegangen wäre, bemerkt Scheel“ [165]).

Über die Schultätigkeit der Brüder wissen wir Näheres aus Hildesheim, von wo die Magdeburger Gründung ausging. Nicht dem Schulunterricht schlechthin galt das Interesse, sondern der Unterstützung und der Erbauung, dem Beistand in leiblicher und seelischer Not. Die religiös-pietistische Erziehung war wichtiger als die Bildung.Man denke an die erbaulichen Ansprachen und Unterredungen, an die collationes, wie sie in Deventer und Zwolle betrieben wurden. Ziel war: Lust zum geistlichen Leben zu erwecken, die Bekehrung, die Conversio mit Hilfe von geistlichen Übungen, die in reiner Liebe erreichte „Gottinnigkeit“.

Den eigentlichen Unterricht hat Luther nach Scheel in der Domschule empfangen. An ihr haben die fratres unterrichtet, obgleich die Schule von den Brüdern vom gemeinsamen Leben unabhängig war.

Wenn auch die fratres besondere Bedeutung als Lehrer für Luther nicht gehabt haben, so kann doch die Berührung mit ihnen nicht gleichgültig gewesen sein. Als der Rat von Herford (Westfalen) das dortige Schwester- und Bruderhaus 1531 aufheben wollte, erhob Luther, dessen Fürwort sich die Brüder erbeten hatten, lebhafte Einsprache[166]).

Luthers Umgebung in Magdeburg war durchaus geeignet, ihn zu erbauen, seine Wünsche nicht vermessen und weltsinnig werden zu lassen, ihn anzuhalten, geistige Betrachtungen zu pflegen. In dieser Richtung liegt auch seine Erinnerung an seine Magdeburger Zeit, die uns in einer öffentlich gedruckten Schrift aus dem Jahre 1533 vorliegt. Er sieht da vor seinem Auge den zum Mönch gewordenen Anhalter Fürsten in Magdeburg betteln und schreibt:

164) Otto Scheel, Martin Luther, Bd. 1, 1916, S. 70.

165) ebenda, Bd. 1, S. 72.

166) De Wette S. 333 — 31. 1. 1532. (WA. Br/Nr. 1901). Vergl. auch ähnliche Briefe: de Wette S. 334, S. 358, S. 360, S. 560 ff.

Scheel; Martin Luther, 1. Bd. 1916. S. 89: „Wenn Luthers Lehrer in solcher Selbstzucht standen und mit solchen Mitteln das Herz in sich bestellten, so öffneten sie ihm eine Welt, in der Heiligung und Vollkommenheit mit ernsterer Gesinnung und mit kräftigeren und erfolgreicheren Mitteln geübt wurde, als in der „Welt“ gemeinhin“. „Aber aus nächster Nähe wurde er vertraut mit der Kraft der Selbstverleugnung in der Übernahme des ganzen Joches Christi.“ „Hier konnte er inne werden, was es heiße, Gott allein zu dienen mit allen Kräften und von ganzem Gemüt.“

Auch Ritter äußert sich positiv. Ritter: Luther, Gestalt und Symbol. S. 18: „Die Kirche dagegen mit ihrer geheimnisvoll lockenden Macht scheint erst in Magdeburg tiefer auf die Knabenseele eingewirkt zu haben.“

Heinrich Böhmer urteilt aber ganz anders: (Der junge Luther, 1929, S. 3). . . . „Aber es scheint nicht, daß er von den Brüdern irgendwelche tieferen Eindrücke empfing.“

„Summa, wer yn ansahe, der schmatzt für andacht und mußte sich seines weltlichen standes schemen“ [167]).

Böhmer [168]) sagt hierzu: „daß er selber solche Scham empfunden hat, sagt er (L.) nicht und ist auch nicht wahrscheinlich.“

Ich halte diesen Einwand für sehr gesucht. —

Die Brüder vom gemeinsamen Leben sind als Freunde der Bibellektüre bekannt. Groots Schüler Gerhard v. Zütphen schrieb ein Traktat über den Nutzen des Lesens in der Volkssprache [169]). Es wäre geradezu auffallend, wenn Luther von den Brüdern unterrichtet, die Bibel nicht in die Hand bekommen hätte, meint Scheel. Böhmer allerdings lehnt das ab:

> Man hat es für unmöglich erklärt, daß er im Alter von zwanzig Jahren noch keine Bibel zu Gesicht bekommen haben sollte. Aber da er selbst dies so bestimmt versichert und die Bibel damals weder im Schulunterricht (Magdeburg!?) noch im Lehrgang der Artistenfakultät eine Rolle spielte, so haben wir keinen Anlaß, seinen Angaben zu mißtrauen [170]).

Zusammenfassend möchten wir also sagen, daß die Magdeburger Zeit zu kurz war, um ihn zum Kleriker zu bekehren. Durch Anregung zum innerlichen Miterleben wurde eine religiöse Veräußerlichung verhindert.

b) Das Erfurter Kloster und der Novizenmeister.

Zu beachten ist, daß die Anregungen, die von den Windesheimer fratres kamen [171]), zunächst auf Erneuerung des klösterlichen Lebens ausgingen, daß sie sichtlich die Reformrichtungen, wie wir sie in verschiedenen Orden des 15. Jahrhunderts wahrnehmen, verstärkten. Für irgendwelche Beziehungen zu Luthers Erfurter Kloster besitzen wir jedoch keine Unterlagen. Wir können nur verwandtes kanonisches Leben bei den Erfurter Augustiner-Eremiten annehmen, die ja bekanntlich zu den sieben observanten Klöstern ihres Ordens gehörten. Auch sie lebten in einer tiefen Frömmigkeit, durchdrungen von dem Geiste ihres Schutzheiligen St. Augustin, lebten in stiller Betrachtung, der eigenen Heiligung und den Studien. Worin im einzelnen die Observanz bestanden hat, wissen wir nicht ganz sicher.Wir haben es nicht mit Bestimmungen rein äußerlicher Art zu tun, sondern sie dienten der Selbstzucht, waren Mittel, zur Vollkommenheit zu gelangen. Selbstverleugnung und Demut, äußere und innere Zucht sollten Herz und Wille würdig machen, für die vollkommene Liebe vorbereiten [172]).

---

167) W. A. 38, S. 105.
168) Der junge Luther 1929 S. 34.
169) Ullmann: Reformatoren 1866 2. Bd. S. 99.
170) Böhmer 1929, S. 44.
171) Vergl. Gustav Schnürer: Kirche und Kultur im Mittelalter. 1928.
172) Vergl. Scheel, Martin Luther 1917, 2. Bd. S. 16.

Auch ein Luther war Augustiner-Eremit und Observant zugleich, nicht nur dem Namen nach, sondern auch mit dem Herzen.

So wenig Luther selbst in späteren Jahren seines Lebens über seine Novizenzeit geklagt hat, so wenig über seine Lehrer[173]). Er versicherte, sein Präzeptor sei „ein feiner alter Mann gewesen“[174]), „gewissenhaft in Beichtsachen und bemüht in rechtem Verständnis, ein „fürwahr vortrefflicher Mann und sonder Zweifel unter der verdammten Kutte ein wahrer Christ“[175]).

Wie Melanchthon berichtet, offenbarte er seine inneren Ängste dem Alten in der Beichte, der ihm darauf viel vom Glauben redete, und zwar in einem anderen als im scholastischen Sinne.

> Et senis cuiusdam sermonibus in Augustiniano collegio Erfordiae saepe se confirmatum esse narrabat, cui cum consternationes suas exponeret, audivit eum de fide multa disserentem, seque deductum aiebat ad symbolum, in quo dicitur: Credo remissionem peccatorum. Hunc articulum sic ille interpretatus erat, non solum in genere credendum esse, aliquibus remitti, ut et daemones credunt, Davidi aut Petro remitti, sed mandatum Dei esse, ut singuli homines nobis remitti peccata credramus. Et hanc interpretationem confirmatam dicebat Bernardi dicto, monstratumque locum in concione de Annuntiatione, ubi haec sunt verba: Sed adde, ut credas et hoc, quod per ipsum peccata Tibi donantur. Hoc est testimonium quod perhibet Spiritus Sanctus in corde tuo, dicens: Dimissa sunt tibi peccata tua. Sic enim arbitratur Apostolus, gratis justificari hominem per fidem[176]).

Die Behauptung, daß der Greis den Gequälten durch den Hinweis auf die paulinische Glaubensgerechtigkeit zur Entdeckung des Evangeliums verholfen hat, steht im Widerspruch mit eigener Vorrede zu seinen Werken, zu früheren und späteren Bekenntnissen. Dem Bericht Melanchthons muß also in dieser Beziehung das Vertrauen entzogen werden[177]).

Doch lassen wir auch Mathesius, der allerdings auf Melanchthon fußt[178]), sprechen:

> „Da schickte ihm Gott einen alten Bruder zum Beichtvater, der tröstet ihn herzlich und weiset ihn auf die gnädige Vergebung der Sünden, wie sie in den apostolischen Glaubensbe-

---

173) Enders 13 S. 80.
174) Enders 13 Nr. 2873 S. 80.
175) W. A. 30, III. Abt. S. 530/531. (Erfordiae Paedagogus meus Monasticus, vir sane optimus et absque dubio sub damnato Cucullo verus Christianus). Vergl. auch Carl Jürgens: Luther von seiner Geburt bis zum Ablaßstreite.
176) Ph. Melanchtonis, de vita Lutheri, S. 14—16.
177) Scheel: Martin Luther 1930, S. 259.
178) Scheel, Martin Luther. 1930 S. 259.

kenntnissen verkündigt wird, und lehret ihn aus des Hl. Bernhards Schriften, er müsse für sich selber auch glauben, daß ihm der barmherzige Gott und Vater durch das einige Opfer und Blut seines Sohnes Vergebung aller Sünden erworben habe und solche durch den Hl. Geist in der apostolischen Kirche im Worte der Absolution verkündigen lasse. — Dies ist unserem Doctor ein lebendiger und kräftiger Trost in seinem Herzen gewesen, dessen er sich nachmals erinnert, da er den Vers sang: o beata culpa quae talem meruisti redemtorem[179])."

Scheel[180]) bemerkt hierzu:

„Lenkte wirklich schon der „Greis" Luthers Aufmerksamkeit auf dies Wort, so wollte er einen Angefochtenen trösten, indem er ihn, ganz im Einklang mit der occamistischen Seelsorge, an die „gegenwärtige Gerechtigkeit" erinnerte, an jene Heilsordnung, die zu erlassen Gott nun einmal für gut erachtet habe."

Diese Stellen haben meiner Meinung nach entschiedene Ähnlichkeit mit der Art Staupitzens und auch mit der des Thomas von Kempen, der da sagt[181]), daß man in der Versuchung öfter guten Rat nehmen solle und daß man nicht mit dem Versuchten hart umgehe, ihm Trost spreche „wie du wünschest, daß dir geschehe".

Wenn Lauterbach und Weller[182]) von einem Augustiner Mönch noch berichten, der zu Luther sagte, wenn er über Prädestination nachdenke und nicht Christum ansehe, dann falle er notwendigerweise in Verzweiflung, dann scheint mir das in derselben Linie zu liegen[183]).

Es liegt nahe zu vermuten, daß wir es hier mit einem Anhänger der devotio moderna zu tun haben, da gerade der Hinweis des Novizenmeisters auf Bernhard auch bei Thomas a Kempis besonders beliebt ist und die ganze Art wie schon erwähnt an Im. I, 13 erinnert.

c) Staupitz.

Die devotio moderna sehen wir allerdings klarer bei Staupitz, mit dem Luther in Wittenberg besondere Fühlung nahm. — Nach dem Noviatsjahr hatte er das Studium der Theologie begonnen. Es

179) Zitiert nach der Ausgabe von A. J. D. Rust, Berlin 1841.
180) Martin Luther 1917, 2. Bd., S. 138.
181) Imitatio Christi: I, 13, S. 23.
182) T. R. 3. Nr. 3680.
183) Scheel bemerkt hierzu (M. L. 1930, S. 309): „Es entsprach dem, was in der Betrachtung Christi, wie sie Bernhard, Bonaventura, das Rosetum und andere übten, heimisch war". — Das Rosetum von Momboir kann als echtes Erzeugnis der devotio moderna angesehen werden, vergl. S. 39 dieser Arbeit!

war wiederum die scholastische Theologie — die via moderna —, die in dem Hausstudium des Erfurter Augustiner Klosters, das in einer gewissen Verbindung mit der Universität stand, sich dem jungen Mönch erschloß. Und sie fand auch Luther in Wittenberg vor, wohin er ein Jahr nach seiner Priesterweihe 1508 zum Weiterstudium gesandt wurde, und wo er auch als Magister der Philosophie Vorlesungen unternahm und zugleich das Baccalaureat der Theologie erlangte. Darin kann ich mit Scheel nicht übereinstimmen, daß er die Ansatzpunkte für die Wandlung Luthers zu sehr in die theologisch-wissenschaftliche Richtung legt. Es muß doch ein Grund dagewesen sein, wenn Luther meint, daß das Studium vanitas und perditio gewesen sei. Eine gewisse Abneigung gegen die Scholastik lag doch schon in seinen geistigen Anlagen begründet. Die Scholastik suchte ihr Ziel der Erkenntnis der göttlichen Wahrheit durch Verstandesoperationen zu erreichen [184]). Es hat aber doch immer Naturen gegeben, die mehr durch Betrachtung, durch Schauen und Erleben zu den göttlichen Wahrheiten zu kommen hofften. Dieser Form entsprach Luthers Anlage mehr [185]). Ich erinnere an seine „Sprachgewalt", an seine Liebe zu Lied und Musik [186]). Man muß eben den ganzen Mönch Luther sehen!

Wie wir gesehen haben, hatte er in seiner Jugend Anregungen zur praktischen Mystik empfangen. Schon 1513 haben wir die ältesten Aussagen Luthers über sein Klosterleben in den Wittenberger Psalmvorlesungen, wo er zum Ausdruck bringt: Er habe die Satzungen hingebend erfüllt, um das Heil zu erhalten. Mit diesen Bemühungen sei er nicht zum Ziel gekommen. Aus diesem Seelenkampf sei er durch die Bibel, durch die Mystik und Staupitz errettet worden [187]).

Welches Interesse hätte wohl Luther gehabt, etwas zusammen zu phantasieren? Eine Wirklichkeit muß vorhanden gewesen sein, die mit Askese und Mortifikation zusammenhing!

Außer den Heilsmitteln der Katholischen Kirche suchte er also Trost bei den Mystikern, bei St. Bernhard, St. Franz und Johann

---

184) Ritter, Gestalt und Symbol S. 35: „Wir erkennen den überaus starken und nachwirkenden Einfluß der Ockhamistischen Theologie, an der die starke Betonung der Willensseite der Religion und der Irrationalität des Dogmas ihm innerlich verwandt waren." — Böhmers Ansicht 1917, S. 59 wirkt unklar: „Man darf also wohl sagen: durck Ockham war er schon von vornherein gegen den Einfluß der eigentümlichen Weltanschauung der Mystik immunisiert", S. 68 sagt Böhmer aber: „so ist es ihm unstreitig durch die Mystiker und Augustin erleichtert worden, Ockham zu überwinden." In ähnlichem Sinne 1929, „Der junge Luther", S. 105.

185) Mandel spricht von einer „deutsch mystischen Bestimmtheit seines (Luthers) eignen Wesens."

186) Bigelmair in „Luther in ökumenischer Sicht", S. 241.

187) WA. Br. Nr. 66 S. 160 (Brief vom 31. 3. 1518): Iidem de scholasticis doctoribus mihi conflant odium. Quia illis praefero ecclesiasticos (Kalkoff: Mysticos) et Bibliam, paene insaniunt prae fervore zeli sui, Ego scholasticos cum iudicio, non clausis oculis (id est illorum more) lego. Sic praecepit Apostolus: omnia probate, quod bonum est, tenete.

Gerson, der ihm der „tröstende Doktor“ [188]) war. Wie weit ist Luther nun von dieser Mystik beeinflußt worden? Es ist unleugbar, daß der mystische Grundstock Luthers und der des Areopagiten und der von ihm abhängigen Mystiker sich unterscheiden [189]).

Auf der einen Seite soll der Leib das Transparent werden, damit sich die Vereinigung der Seele mit Gott vollziehen kann, bei Luther auf der anderen Seite wird die Vergottung erschwert durch den ungeheuren Gegensatz zwischen dem gerechten Gott und dem sündigen Menschen. Vor uns aber steht die Tatsache, daß Luther wiederholt betont, durch die mystischen Schriften gefördert zu sein. 1516 hat er Taulers Schriften und die des unbekannten Frankfurters, auf die ich weiter unten noch zurückkommen werde, in seine Hände bekommen. Sie entzückten ihn außerordentlich. Die Protestanten sagen hier, das sei eben Luthers Mißverständnis, er habe sie anders verstanden als sie es gemeint, daher hätten sie solchen Einfluß auf ihn ausgeübt [190]). — Wie konnte Luther in einem späteren Stadium sie so begeistert aufnehmen? Es muß in früheren Jahren schon irgend etwas Ähnliches da gewesen sein [191]) [192]).

Es gab ja nicht nur jene hohe offizielle Mystik — Bernhard — Augustin — Franz, den Areopagiten und Bonaventura, sondern es gab auch jene mehr praktisch-populäre Mystik, die der devotio mo-

---

188) Scheel, Martin Luther, 1930, S. 632.

189) Vgl. Merz S. 27: „Dem Bemühen der Menschen, sich durch Erkenntnis höherer Welten eine Gemeinschaft mit Gott zu schaffen, trat Luther entgegen“. Diese Methode von Dionysius, dem Areopagiten, empfohlen und im ganzen Mittelalter geübt, war auch von Luther versucht worden.“ „Er hat sie genau so verurteilt, wie sein ganzes mönchisches Streben, und wie er z e i t l e b e n s in dem moralischen Tun des Menschen Vermessenheit sah, so sah er in einem Versuch des Menschen, auf mystische Weise Gott nah zu kommen, M a n g e l a n E h r f u r c h t.“

Vogelsang „Das Deutsche in Luthers Christentum.“ Lutherjahrbuch 1934. S. 99: Was ihn an der areopagitischen Mystik „schier toll gemacht“ hat, ist die auf der neuplatonischen Kosmologie und Ontologie beruhende spekulative Methode, stufenweise zur mystischen Seinseinheit mit Gott zu gelangen.

190) Heinrich Böhmer betont das überall, wo er über die Mystik und ihre Beziehungen zu Luther zu sprechen kommt. (Der junge Luther 1929. Theologisches Literaturbl. 1917 Nr. 7 und 8).

191) In der Literatur herrscht die Ansicht vor, daß Luther zwar bis zum Jahre 1516 mystische Traktate von Dionysius Areopagita, Bernhard, Bonaventura, Gerson u. a. reichlich gelesen habe, ja Bonaventuras „Mystagogik“ hätte ihn schier toll gemacht, aber die deutsche Mystik sei ihm bis dahin unbekannt gewesen und das Wörtlein „deutsch“ könnte kein einziges Mal in seinem damals schon umfangreichen Schrifttum festgestellt werden.“ (Vgl. Erich Vogelsang „Das Deutsche in Luthers Christentum“ — Luther-Jahrbuch 1934, S. 97). Die Bezeichnung „deutsche Mystik“ hat hier zu einem falschen Schluß geführt!

192) Interessant ist die Feststellung von O. Clemen (R. E. Bd. 18 Seite 781/82) — schon 1906 — daß es sich hier offenbar um eine Linie handelt, denn er meint, Staupitz gehöre einer „besonders charakterisierten Gruppe von Theologen und Laien an, die auf dem Grunde vornehmlich Eckart-Taulerscher Mystik weiterbauen“, den kirchlichen Zeremonien und der Hierarchie sich gleichgültig gegenüber verhalten, aber die katholische Frömmigkeit vertiefen und verinnerlichen.

derna, wo die Vergottung in gemäßigteren Bahnen verlief[193]) — und auch Johann von Staupitz war ihr Vertreter.

Besonders durch die Entdeckung seiner Hiobsreden und durch die Untersuchung von Ernst Wolf vermögen wir die Gestalt des Generalvikars zu sehen. Er nahm sich 1508/09 in Wittenberg des jungen Luther an[194]). Staupitz muß in dieser Zeit in Wittenberg gewesen sein, da die theologische Fakultät ihn zum Dekan gewählt hatte. —

Er wurde in Frankfurt/Main unter Einfluß des Thomismus erzogen. Seine Predigten zeigen, daß er diesen in sich zurückgedrängt hat und zur Mystik überging[195]).

Wenn wir für die devotio moderna als charakteristisch festhalten, daß ihr Ziel, die unio sponsalis oder consensibilis, ihr Weg, die meditatio oder imitatio vitae Christi ist, die eine imitatio morum Christi ist, dann können wir Staupitz wohl einfügen. Besonders, wenn man seine 3 Schriften vom heiligen christlichen Glauben, von der Nachfolge des willigen Sterbens Jesu Christi[196]) und von der holdseligen Liebe Gottes heranzieht[197]), das etwa folgenden Gedankengang hat: Gott ist die in sich selbst gute Liebe und als solche die höchste Vollkommenheit. An dieser höchsten Liebe teilzuhaben, in welcher alle Verherrlichung und aller wahrer Dienst Gottes ruht, kann der Mensch, weil sie eine Sache der Erfahrung ist, nicht durch andere, nicht mit dem Verstande, nicht aus der Schrift lernen. Der wahre Lehrer dieser Liebe ist der Geist des himmlischen Vaters und Christi, von dem unser Herz mit Liebe durchgossen wird. Gott selbst muß Wohnung in der Seele nehmen, daraus bekommt sie

193) Luthers Kritik an Dionysius und Bonaventura — W. A. 6. S. 562; W. A. 5 S. 163; T. R. I. Nr. 644 — erscheint mir geradezu eine Stütze für die These eines Zusammenhanges Luthers mit der devotio moderna vor 1516, wenn er schreibt:

Vivendo, immo moriendo et damnando fit theologus, non intelligendo, legendo aut speculando (W. A. 5 S. 163). — T. R. I. Nr. 644: Speculativa scientia theologorum est simpliciter vana. Bonaventura ea de re legi, aber er hett mich schir toll gemacht, quod cupiebam sentire unionem Dei cum anima mea (de qua nugatur) unione intellectus et voluntatis, . . . so stimmt das zu der Art der Devoten, die auch die spekulative Theologie ablehnen und in der unio intellectus nicht rechte Erfahrung besitzen.

194) Scheel, 1930, S. 71. — Bis zum Sommer 1507 hatte Luther keine intimeren Unterredungen mit Staupitz. Wir wissen nicht einmal sicher, ob Staupitz in dieser Zeit das Erfurter Kloster besucht hat. Böhmer verlegt seine Hilfe auf den Sommer 1511. Allerdings weisen einige Angaben in diese späteren Jahre. Scheel meint aber mit Recht, daß es sich auch in diesen Gesprächen immer nur um den gleichen Gedankenkreis bewegt haben mag. Vgl. Böhmer, der junge Luther 1929. S. 100. Scheels Kontroverse: M. L. 1930. S. 646.

195) Nach Scheel gehört Staupitz aber zur via antiqua, M. L. 1930 S. 366 und 646. Scheel über Staupitz: M. L., 1930, S. 645—647.

196) 1515. Ein ganzes Büchlein von dem Absterben, jenem Verzichten, von welchem Thomas a Kempis und Tauler die Geburt Christi in uns abhängig macht! (Knaake, S. 52 ff.).

197) Vergl. Ullmann, Reformatoren vor der Reformation. 2. Bd. 1842 S. 256 und 1866 2. Bd. S. 212 und S. 221.

dann die Kraft, alle Dinge alle Gebote zu vollbringen. — Der Conformitas folgt das entsprechende Handeln. Die Liebe Gottes wird uns ins Herz gebildet durch Christum. Wenn Gott den Fels im Herzen des Auserwählten schlägt, so gibt es Feuer. So entspringt aus der Liebe Gottes zu uns unsere Gegenliebe zu Gott. In solcher Liebe gibt es auch Stufen, anfangende, zunehmende und vollkommene Liebe. Der Vollkommene ist ganz von sich selbst, von allen Dingen und Kreaturen abgelöst, wartet allein, was Gott in ihm spricht und wirkt und hängt also fest an Gott, daß er mit ihm ein Geist genannt werden kann (Conformitas). Christus gehört ohne Vermittlung Gott zu, wir aber durch Christum. Durch ihn ist die auserwählte Seele so Gott zugetan, daß ihr die Sünde unschädlich ist. Ein wahres Zeichen der Liebe Gottes ist die Vollbringung der Gebote, denn Liebe läßt Gleichförmigkeit entstehen und macht ein Herz, einen Willen, eine Seele (Voluntaristische Mystik!). Das allergewisseste Zeichen des Liebhabers aber ist, daß er alles Kreatürlichen ledig ist, seines Lebens vergißt, seines Verdienstes und Heils und nur Gottes Ehre und Willen sucht. So ist Gott ohne Zweifel in ihm und er steckt voll Gottes [198]).

Bei Thomas a Kempis finden sich geradezu dieselben Gedanken [199]): Glücklich sei der, der versteht, was es bedeutet, Jesum zu lieben und um Jesu willen sich selbst zu verachten. Man müsse manches Liebe um des Liebsten willen verlassen, denn Jesus will allein über alles geliebt werden. Die Liebe zum Kreatürlichen sei trügerisch und unstet, die Liebe zu Christus aber treu und unwandelbar. Wer sich an die Kreatur hänge, falle mit dem Hinfälligen, wer zu Jesus halte, stehe fest in Ewigkeit. Es ist die Natur deines Geliebten, daß er sein Reich mit keinem anderen teilen will. Er will dein Herz ganz allein für sich haben und wie ein König auf eigenem Throne sitzen.

„O könntest du wohl dein Herz von allem Kreatürlichen frei machen, so würde Jesus gern bei dir wohnen."

Glücklicherweise besitzen wir von Luther selbst Zeugnisse, daß er diese, der devotio moderna so nahe stehende Schrift Staupitzens, gekannt und geschätzt hat. In einem Brief an Staupitz vom 31. 3. 1518 verteidigt er sich gegen die Anschuldiger seiner Lehre. Er habe doch nur sich an Tauler und an das Buch von der Liebe Gottes, das Staupitz in Druck gegeben habe, gehalten [200]). Bei Kolde [201]) fand ich

198) Ullmann: Reformatoren 1842. 2. Bd. S. 256.

199) Imitatio Christi II, 7 S. 70.

200) Enders I. Nr. 70 S. 176: Ita enim boni homines mihi jam diu imponunt . . . Ego sane secutus theologiam Tauleri, et ejus libelli (Enders: Das Buch „von der Liebe Gottes") quem tu nuper dedisti imprimendum Aurifabro nostro Christiano, doceo, ne homines in aliud quicquam confidant, quam in solum Jhesum Christum . . .

Aus dem "Nuper dedisti" und dem Datum des Briefes (31. 3. 1518) ergibt sich auch die Entstehungszeit dieses Büchleins.

201) Die deutsche Augustiner-Congregation u. Johann v. Staupitz. S. 298.

den Hinweis, daß sich ein Exemplar „Von der Liebe Gottes" in der Berliner Universitätsbibliothek mit der Anschrift Luthers befindet: „Meyner Lieben Mutter Margarethen Lutherym".

Die Hiobpredigten zeigen, daß bei Staupitz und Thomas a Kempis[202]) die ethische auf den Willen Gottes achtende Mystik, der Abweis intellektueller Spekulation und übersteigerter Kontemplation, die Stellung zu Christus als dem exemplun vivendi dieselbe ist. Aber bei Staupitz tritt die sogenannte asketische Technik auffallend zurück. Christus ist für ihn das zur Nachfolge verpflichtende Vorbild und zwar in der imitatio morum Christi, bei der entscheidend ist, daß die Vergleichförmigung, also die conformitas der Gesinnung, freiwillig geschieht, aus der dann das entsprechende Handeln folgt[203]). Voraussetzung ist die Erwählung, die Prädestinationsgnade.

Der Gleichförmigkeit des Handelns als Ausdruck der konformen Gesinnung entspricht die Gleichförmigkeit des Ergehens. Insofern dient die conformitas auch der Versicherung des Heilstandes. Obwohl auch bei Staupitz das Leiden und Sichleiden den Kern der praxis conformitatis bildet, findet man doch keine Einordnung in einen vom Menschen zielbewußt zu gehenden Heilsweg, keine Einordnung in ein bestimmtes Meditationsschema wie bei Thomas a Kempis. Der conformitas-Gedanke bleibt bei Thomas a Kempis im Rahmen einer meditatio und in einer durch Vorstellungsbilder geförderten cotidiana mortificatio und imitatio Christi. Die stärkere Einstellung des Thomas a Kempis auf zielbewußte fromme Übungen — religiosus est, qui se intente et devoti in sanctissima vita et passione domini exercet — zeigt eine Anweisung zur Meditation über die vulnera Christi. Die vulnera sind medicina vitae et porta promissa gloriae. Staupitz weist in den Predigten öfters auf die vulnera Christi hin, doch tritt im allgemeinen diese Einstellung etwas zurück. Er tadelt sogar die, die Christum plenum vulneribus geschaut haben wollen, eine deutliche Absage an Meditationsübungen, die auf ekstatische Visionen abzielen. Die resignatio ad infernum ist bei Staupitz nicht lediglich als mystisches Exercitium vorgenommen, um damit seine Würdigkeit zur Seligkeit zu erweisen. Es käme darauf an, daß man die Hölle nicht fürchte und des Himmels nicht begehre und Gottes Willen gehorsam sei.

---

202) Auch in den weiter unter folgenden Teilen dieser Arbeit werde ich Thomas a Kempis nach dem Beispiel von E. Wolf als „Gradmesser" der devotio moderna benutzen. — Soweit ich sehe, hat Luther die imitatio Christi nicht gekannt. Hyma (S. 221) behauptet: The Imitation, the most popular book of the time, cannot have escaped his attention.

Falkenberg (S. 36) behauptet: Luther war selbst anfänglich Mystiker. Er schätzte Tauler und Thomas a. Kempis . . . Leider werden dafür keinerlei Beweise angeführt. Gegebenenfalls müßten sich aber bei der Fülle lutherischer Schriften, meine ich, irgendwelche Hinweise entdecken lassen, da Luther mit solchen Zitaten doch nicht kargt.

203) vgl. Keller S. 33, Johann v. Staupitz und die Anfänge der Reformation.

„Ob wir 1000 Jahre suchten", sagt Staupitz, „so finden wir doch nichts Nützlicheres, alle Widerwärtigkeiten zu überwinden und alles Guten teilhaftig zu werden, als Gelassenheit. Denn wer das Gute lassen kann, den überkommt niemals dessen Mangel, wer Lust flieht, der findet sie, wer sich demütigt, der wird erhöht" [204]).

„Von der Nachfolgung des willigen Sterbens Jesu Christi":

„Laß dich, edle Seele, laß' alle Ding' um dich, um deswillen, der alle Ding' um deines willen gelassen hat, laß Tugend, laß Gnade, laß den sterbenden Christus und ob's Gott gefiele, so laß auch den Gott, so wirst du immer gelassen von Gott. O Gelassenheit, wie gar einig ist dein Werk, wie gar groß ist deine Frucht. —"

Eine betonte Selbstlosigkeit läßt sich nicht verkennen, wenn sie auch dauernd dadurch gefährdet wird, daß Staupitz vom Verdienstgedanken nicht frei geworden ist [205]).

Vielfach sind also die Berührungen Staupitzens mit Gedanken und Stimmungen der devotio moderna. Zwar hat er die mystischen Exercitien abgelehnt, aber ich glaube mit dieser letzten Einschränkung, die E. Wolf [206]) herausgearbeitet hat, kann ich Staupitz zur devotio moderna rechnen [207]).

Wir stehen nun vor der Frage, worin die Hilfe bestand, die Staupitz Luther brachte [208]). Allgemein bekannt sind die horrendae et terrificae cogitationes, von denen Luther ihm geklagt hat. Aus derartiger Bedrängnis hat Staupitz ihm aufzuhelfen versucht. Gott bediene sich der tentationes als Werkzeuge seiner Gerechtigkeit und seiner bonitas. Sie dienten vor allem der sittlichen Erziehung [209]). Sie führen zur Willensübereinstimmung mit Gott. Besonders steht das Erdulden von Anfechtungen unter der Auffordnung zur imitatio Christi, als dessen, der die Anfechtungen vorbildlich getragen

---

204) Keller S. 34.

205) Auch Böhmer ist derselben Ansicht, der junge Luther, 1929, S. 106.

206) Staupitz und Luther, 1927, besonders S. 96 (Anmerkung). Wolfs Ausführungen bezüglich Staupitz und die devotio moderna konnte ich zum großen Teil übernehmen.

207) Der gleichen Ansicht ist Böhmer, aber ohne diese Einschränkung. (Der junge Luther, 1929. S. 101).

Ich stehe im bewußten Gegensatz zu Kolde (Augustiner-Congregation, S. 306), der behauptet, mit den mystischen Theologen des 14. Jahrhunderts, mit einem Tauler, Suso, Ruysbroek u. a. hat Staupitz bei einer unbefangenen Betrachtung nur sehr wenig gemeinsam, ja es läßt sich nicht einmal eine direkte sachliche Einwirkung derselben auf ihn nachweisen.

208) Luther hat sich selbst als Staupitzens Schüler bezeichnet: De Wette I, 116; Enders I, 223 und 430 (1518/19).

209) T. R. I. Nr. 518 S. 240: . . . „Da gedacht ich: Die tentatio hat niemand denn du!" . . . „Ibi (Staupitz) dicebat: Ach, yhr wisset nit, wie es euch so not ist; sonst würde nichts guts aus euch."

habe[210]). Die tentationes sind unersetzliche Notwendigkeiten für den Christen, erklärte Staupitz. Die Anfechtungen sind daher als wertvolle Gaben zu schätzen und zugleich als zuverlässige Zeichen der Erwähltheit anzusehen, also wie in der imitatio, wo es heißt[211]): Es sind aber die Versuchungen dem Menschen oft sehr nützlich, wenngleich sie lästig und schwer sind, denn in ihnen wird der Mensch gedemütigt, gereinigt und belehrt. In Versuchungen und Trübsal bewährt sich der Mensch, wie weit er vorgeschritten sei, und darin besteht sein Wert und wird seine Tugend offenbar.

„Schaue auf die Wunden Christi", ruft Staupitz ihm zu, „dort steht geschrieben, ob du prädestiniert bist"[212]). Das wahrste Zeichen, ob du prädestiniert bist, ist, wenn du dich dem Willen Christi anpaßt. Darum halte dich an Christus, dort liegen alle Schätze verborgen"[213]). Thomas a Kempis erklärt[214]), wenn man andächtig zu den Wundmalen Christi flüchte, so würde man großen Trost wider Anfechtungen erfahren.

Auch Luther weiß, daß Gott den Anfechtungen ein Ende setzt[215]), daß sie als Heilszeichen zu werten sind, daß man nicht um ihre Fortnahme, sondern um Kraft beten soll[216]). An den Umschwung, der durch solche Trostesworte eintrat, in der Stellung zu den tentationes, mag Luther in dem Brief an den Grafen Mansfeld vom 23. 2. 1542 denken[217]): . . . . .

> Vndt wo e. g. Inn disen gedancken oder anfechtungen stecken, So were mihrs Ja von hertzen leidt, denn ich etwa auch drinnen gestecket, Vndt wo mihr D. Staupitz, oder viel mehr Gott durch D. Staupitz, nicht herausgeholfen hette, so were ich darinn ersoffen undt langst in der helle . . . . .

Freilich die Grundursache von Luthers Unruhe konnte auch Staupitz nicht beseitigen. Wollte Luther doch letztlich die Gewißheit haben, ob er Gott angenehm sei. Man kann auf Grund dessen, daß

---

210) T. R. I. S. 245 Nr. 526 ebd. Veit Diedrichs Nachschriften: Wer wolt sonst den haß ausstehen? Quia contemptus et in gratitudo est summa. Sed Staupicius meus dicebat: Man mus den man ansehen, der da heyst Christus. Staupicius hat die doctrinam angefangen.

211) Imitatio I, 13, S. 22.

212) T. R. II. Nr. 1820 und T. R. II. Nr. 2654a. Vergl. auch Ficker, S. 226.

213) Zitat aus A. Hausrath: Luthers Leben, 1. Bd. S. 38.

214) Im. II, 1, S. 61.

215) T. R. II Nr. 1820. S. 227. Schlaginhausens Nachschriften: Doctor Staupitius mihi dixit: Wenn man will de praedestinatione desputirn, so were es besser, man dechte nicht dran, sondern hebe an a vulneribus Christi, und bilde dir den Christum wol ein, so ist praedestinatio schon hinweckh, quia Deus praevidit Filium suum passurum propter peccatores. Ähnlich T. R. II. Nr. 2654a. S. 582.

216) E. Wolf im Luther-Jahrbuch: (Knolle 1929) S. 43.

217) Enders XIV. S. 189.

Luther Staupitz „seinen Vater in dieser Lehre" nennt[218]), und behauptet, daß er das Licht des Evangeliums in seinem Herzen entzündet habe[219]), ihn nicht zum Vor-Reformator machen. Das hieße, meint auch Scheel[220]), seine Seelsorge stark überschätzen. Immerhin bedeutet diese Tonart im Hinblick auf unser Thema eine starke Stütze für die intimen Beziehungen zu Staupitz und damit zur devotio moderna. —

Was hat denn Staupitz eigentlich Luther vermittelt? Im wesentlichen war es wohl zweierlei[221]): Beseitigung der opera poenitentiae — etwa Aufzählung der Sünden und Verzweiflung über Gottes Zorn — durch den Hinweis, daß die Buße von Anfang an eine Änderung der Gesinnung sei auf Grund der entgegenkommenden Gnade Gottes, daß sie beginne mit der Liebe zu Gott, und daß das bereits der Anfang der Reue sei und nicht die Furcht vor der Strafe[222]). Von ihm erfuhr Luther, daß wir Gott lieben sollen und nicht aus knechtischer, sondern aus kindlicher Furcht[223]). „Christus schreckt nicht, sondern tröstet"[223]).

Staupitz wies Luther darauf hin, daß Christus der Mittelpunkt der Heiligen Schrift sei und daß die Spekulation der Scholastik wohl den Verstand bereichern, aber das Herz niemals befriedigen könne. Man darf hier vielleicht einen der wichtigsten Ansätze der Loslösung vom Occamismus vermuten[224]), ein antinominalistisches Frömmigkeitsgefühl wird wirksam[225]). Daß Luther dann in der weiteren Durchführung solcher Anregungen, vorzugsweise durch seine

---

219) Enders. IV. Nr. 708 S. 231 (17. Sept. 1523): . . . tamen tui non decet esse imemores et ingratos, per quem primum coepit evangelii lux de tenebris splendescere in cordibus nostris.

220) M. L. 1930. S. 373.

218) Enders XVI. Nr. 3499 S. 202. Luther an den Kurfürsten Johann Friderich am 27. 3. 1545 . . . „Durch Doctor Staupitz, welchen ich rhümen mus, (wo ich nicht ein verdampter, undanckbar Bepstlicher Esel sein will), das er erstlich mein Vater ynn dieser lere gewest ist vnd ynn Christo geborn hat.

221) Enders I. Nr. 79 S. 196/7: . . . te velut e coelo sonantem excepimus: quod poenitentia vera non est, nisi quae ad amore justitiae et Dei incipit, . . . Haesit hoc verbum tuum in me, sicut sagitta potentis acuta, coepique deinceps cum Scripturis poenitentiam docentibus conferre; et ecce juçundissimum ludum, verba undique mihi colludebant, planeque huic sententiae arridebant et assultabant, ita, ut cum prius non fuerit ferme in Scriptura tota amarius mihi verbum, quam. poenitentia", nunc nihil dulcius aut gratius mihi sonet quam „poenitentia". Ita enim dulcescunt precepta Dei, quando non in libris tantum, sed in vulneribus dulcissimi salvatoris legenda intelligimus.

222) Derselben Meinnug sind auch Böhmer, L. im Lichte der neueren Forschung. S. 62 (1917), Scheel, M. L., II. Bd., 1917, S. 206/7; Schubert, Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte, B. 124, S. 26.

223) Vergl. Keller S. 38.

224) WA. XXII, 724; 513 und 215.

Böhmer: Der junge Luther, 1929, S. 105: Was ihm (Luther) jene Staupitzworte so denkwürdig machte, das war also nicht zuletzt der Gegensatz, in dem sie zu den Lehren standen, die ihm, obwohl er in ihnen erzogen war, in den letzten Jahren innerlich so große Schwierigkeiten bereitet hatten.

225) Scheel Schr. V. f. R. Nr. 27. 1909/10. S. 14.

Bibellektüre, die Haltung verließ, daß er Eigenes bringt, nötigt nicht, andere Einflüsse zu leugnen [226]), am wenigsten, wenn Luther selbst auf die Bedeutung jener Anregungen hinweist [227]). Böhmer fragt, warum Staupitzens Worte so in Luthers Seele hafteten und meint: „weil sie im geraden Widerspruch zu der Behauptung des Gabriel Biel standen, daß die Buße normalerweise mit der Selbstliebe beginne" [228]). Scheel ist wieder anderer Ansicht: „Was Staupitz dem Beichtenden erwiderte, stammte in der Hauptsache aus der Rüstkammer der seelsorgerischen Kasuistik jener Tage. Fast immer waren es Gedanken, die schon Biel entwickelt und Luther bereits in Erfurt vernommen hatte" [229]).

Mir ist wahrscheinlicher, daß Staupitz vielmehr aus der Rüstkammer der katholischen Restauration, aus der devotio moderna, schöpfte, denn diese war es, die Luther in der Person des Generalvikars praktisch gegenüber trat und ihm zum Erlebnis wurde [230]). Staupitz wahrt durchaus die katholisch-mystische Haltung der devotio moderna, aber er wird dennoch zum Anreger reformatorischer Erkenntnis.

d) Lektüre des Mauburnus, Ludolfs von Sachsen und Gerhards von Zütphen.

Eine weitere Spur von Luthers Bekanntschaft mit der devotio moderna taucht in der ersten Psalter-Vorlesung auf [231]), wo er zweimal den Jean Moimboir [232]) zitiert, der 1460 geboren, Mitglied des Stifts in Windesheim war und noch in dem Kloster auf dem Agnetenberg den greisen Verfasser der imitatio Christi kennen gelernt hat [233]). Luther hat sein rosetum spiritualium exercitiorum et sacra rum meditationum in die Hand bekommen. In quo, wie er selbst sagt, etiam habet materia predicabilis per totum anni circulum. —

---

226) Eine ähnliche Einschätzung der Bedeutung Staupitzens bei Scheel, 2. Bd. (1917), S. 207 und Böhmer: Der junge L., 1929, S. 104.

217) E. Wolf, Luther-Jahrbuch 1929. S. 83.

228) Böhmer, Der junge Luther, 1929. S. 104.

229) Scheel: M. L. II. B. 1917. S. 201.

230) Hans v. Schubert (Schr. V. f. R. Gesch. H. 124. S.26) glaubt nicht feststellen zu können, wie weit bezgl. der neuen Auffassung der Buße die Mystik, die Staupitz Luther vermittelte, eine Rolle spielte.

231) W. A. III. 380/1; 648. W. A. I. 341.

232) Vergl. Böhmer: Studien der Geschichte der Gesellschaft Jesu, B. 1, 1914, S. 44.

233) Delprat: „Die Brüderschaft d. gemeins. Lebens". S. 149—150; — R. E. VIII. S. 748 unter „Jesuitenorden". Hyma, S. 256: He speaks of that reformer (gleich Groote) as a person well known to him and to his contemporaries. According to Gerhard Groote, he writes two things are to be a v o i d e d in our spiritual exercises, i. e. to great affiction and activity. Hyma weist auch weiter darauf hin, daß es leicht möglich sei, daß Luther einige Werke Grootes las, da viele noch in einigen großen Bibliotheken zu finden sind. — Die Staatsbibliothek in Berlin hat eine Abschrift, die einem Kloster in Erfurt gehörte. — In Erfurt gab es aber 5 Klöster.

Mauburnus schreibt sein Rosetum, um einen Rosengarten geistlicher Übungen darzustellen, die zwar dornenreich sind, aber doch lieblich duften und ewige Seligkeit verheißen [234]).

Das Büchlein enthält Ratschläge, um den Geist auf dem Wege der Betrachtung zu leiten. Es wird darin betont, daß die erste Pflicht der Menschen ist, das Fleisch und die Sinne zu reinigen, das Herz von Sünde und Bösem zu befreien. Alle Sünde und alles Böse muß herausgerissen werden, damit die Tugend eintreten kann [235]) [236]).

Wie Groote ist auch Mauburnus nur Bußprediger.

Über Mauburnus liegt heute die ausgezeichnete Arbeit von Donndorf vor, die restlos den engen Zusammenhang zwischen Mauburnus und der devotio moderna aufgezeigt hat [237]):

„Zu den Kreisen der devotio moderna, nicht zu den Anhängern Ruysbroeks gehört auch Mauburnus, nur daß er als Mönch die Sittlichkeit in mehr negativem Sinne versteht als jene Herzensreinheit und einseitiger als sie in die Bahnen frommer Klosterpraxis zurücklenkt" [238]). Mauburnus kennt die Imitatio als ein Werk des Thomas a Kempis, er zitiert wörtlich aus dem 4. Buche [239]). Thomas wird auch von Mauburnus mit dem vertraulichen noster genannt, also muß er zu dem engeren Gesinnungskreise gehört haben.

Am Schluß seiner Betrachtungen stellt Donndorf die Frage: Was lernten die beiden religiösen Gegner Luther und Loyola von Mauburnus oder genauer: worin stimmen sie mit ihm überein?

Als Antwort weist er 1. auf die Auffassung von der Buße bei Luther und Mauburnus hin — mit der Einschränkung, die Wolf schon herausgestellt hatte; 2. betont er den Gebrauch der Anschauung als Mittel, die Affekte zu erzeugen. Daraus habe Luther Nutzen für seine Auslegekunst gezogen; 3. sei es die mönchische Exercitienschulung, die ihn gelehrt habe, sich selbst zu erkennen.

Böhmer spricht davon, daß auch auf Luther in jener kritischen Zeit vor dem Turmerlebnis die vita Christi (um 1350) des Carthäuser-Mönches Ludolf von Sachsen [240]) (1377 †) großen Eindruck gemacht hat. Er hält die vita für eines der größten und herrlichsten Erzeugnisse des späten Mittelalters, und Preuß [241]) hält sie für das weitverbreitetste Werk der devotio moderna. Das Leben Christi wird zu dem Zweck erzählt, daß die Leser es nachahmen können, um damit zu einer möglichst großen familiaritas Jesu zu

234) Donndorf, „Luther", 1931. S. 20.
235) Hyma: Christian Renaissance. S. 255.
236) Donndorf, 1929. „Das Rosetum des Joh. Mauburnus." — Mauburnus und die devotio moderna: S. 15, 17, 18, 21, 23, 23, 27, 28, 33, 34, 41, 42; bes. S. 43, 54, 68. Luther und Mauburnus: S. 69 und 70.
237) Eine Untersuchung unsererseits erübrigte sich daher.
238) Donndorf, Rosetum, 1929, S. 95.
239) Vergl. ebenda S. 123.
240) Böhmer: Studien, 1914, S. 44 Anm. 2.
241) Luthers Frömmigkeit, 1917, S. 56.

gelangen [242]). Ludolf empfiehlt besonders das tägliche Meditieren über das Leiden Christi.

Bekanntlich ist die vita eine der Hauptquellen der exercitia spiritualia. Wir finden Ludolf auch bei Thomas von Kempen zitiert.

Auch nach den Ausführungen von L. Zarncke wird ohne weiteres deutlich, daß Ludolf durchaus in Richtung des Thomas a Kempis und Gerhard Zerboldts liegt. Zwar muß man von einer asketischen Tendenz [243]) sprechen, aber eins der Hauptmerkmale der devotio moderna, die Vereinfachung, zeigt sich schon bei der Schilderung des Todes, des Fegefeuers und der Hölle. Hier übt Ludolf eine besondere Zurückhaltung. L. Zarncke spricht von einer „gewissen Vergeistigung". Auch bezüglich der Haltung den Mitmenschen gegenüber teilt Ludolf nicht die weltflüchtigen Gedanken des Thomas a Kempis [244]). Dennoch ist Ludolfs positive Haltung mehr der Pflege der Sittlichkeit als der Gewinnung der Mitmenschen für den Glauben zuzuschreiben.

Nach L. Zarncke findet sich in keiner der anderen Erbauungsschriften des späten Mittelalters eine so durch das ganze Leben Jesu sich hinziehende Betrachtung des bewußten Beispielgebens Jesu [245]):

> „... ipsum (Christum autem imitiari debemus triplici via, qua nos praecessit videlicet paupertatis, humilitatis et asperitatis" [246]).

Die nur sind vollkommene Nachfolger Christi, die alles, sich selbst, den Körper und die Seele opfern. Thomas a Kempis sagt: Nackt dem nackten Jesus folgen!

Die Nachfolge Christi ist wie bei Thomas [247]) auch unter dem Bilde des Kampfes gedacht:

> Semper tamen diabolum ad pugnam paratum inveniamus ... Tribus autem praemissis congressionibus in quibus adhuc exercetur militia christiana [248]).

242) Vergl. P. Columban Fischer, De „Meditationes Vitae Christi", Freiburger Diss. 1932, S. 70: „Diese Vorliebe für das Werk des deutschen Ordensmannes beruhte auf seiner dem deutschen Gemüt besser angepaßten Darstellung, die, weil weniger äußerlich gefühlsbetont, nüchterner und tiefer wirkt (als die meditationes Vitae Christi eines unbekannten toskanischen Franziskaners)".

243) Zarncke S. 90: noli impedire passionem meam, sed magis sequere et post me eundo vestigia mea imitare."

Ludolf ist aus der Karthause hervorgegangen, deren Schriftsteller durch die asketisch-mystische Erbauung bekannt sind. (Krüger II. S. 277). Bei Gert Groote S. 6 Anm. 40 unserer Arbeit wurde schon auf Beziehungen zum Karthäuser Orden hingewiesen.

244) Im. II, 7. Im. II, 8. S. 71 f.; Im. II 1 S. 60; Im. III 45. S. 224.

245) Zarncke S. 81: Ludolf I, Kap. 24: et dixit ei: sequere me, hoc est doctrinam et exemplum imitare.

Ludolf II, Kap. 2 . . . post me venire per affectum interiorem, per imitationem exteriorem . . .

246) Zarncke S. 88 Anm. 10.

247) Im. III, 56. S. 254.

248) Zarncke S. 84 Anm. 6 und 7.

Die Nachahmung Christi im Erdulden von Leiden findet sich auch bei Ludolf. Die devote Geringschätzung von Visionen und Ekstasen läßt sich auch zeigen.

Die Schau Gottes und der Zustand der Berührung mit Gott ist Ludolf im Erdenleben schon möglich. „Was immer auch der Fromme tut und wünscht, es wird ihm unwichtig, sobald er zur Schau Gottes gelangt, denn weiter ersehnt er nichts“ [249]). Thomas hält auch eine Schau Gottes im Leben für möglich [250]), aber die, die nicht zu einer Schau hoher und himmlischer Dinge kommen könnten, sollten in den Leiden und Wunden Christi ruhen [251]).

Angesichts solcher gleichartiger Gesinnung von Thomas und Ludolf wird man letzteren zur devotio moderna zählen müssen.

In der Römerbrief-Vorlesung [252]) lobt Luther dann noch Gerhard Groote: „Bei niemand fand ich eine so klare Untersuchung über die Erbsünde wie bei Gerhard Groote in seinem Traktätlein „Wohl dem Menschen“. Hier redet er nicht wie ein unbedachtsamer Philosoph, sondern wie ein gesunder Theologe“ [253]). Nun ist zwar nicht dieser, sondern Gerhard von Zütphen gemeint, der Bibliothekar des Bruderhauses in Deventer (1398 †) [254]). An einer anderen Stelle [255]) ist ihm Gerhard von Zütphen ein beatus vir, dessen Hilfe von Gott kommt, der in seinem Traktatus (de ascensionibus) multis multa et varia cogitare dedit. Ich glaube, er wird schon genügend für die devotio moderna durch die Tatsache legitimiert, daß sein Biograph Thomas a Kempis war.

e) Lektüre Taulers und des unbekannten Frankfurters.

Bedeutungsvoller ist für Luther noch die Bekanntschaft mit Johannes Tauler geworden. 1516 hören wir Luther ihn nennen, indem er nämlich Lang ermahnt, seinem Tauler treu zu bleiben [256]). Ebenso empfiehlt er dessen Schriften seinem Freunde Spalatin [257]).

Bei den Vorbereitungen zu seiner Vorlesung über den Römerbrief 1515 muß er ihn schon gekannt haben, denn er erwähnt ihn dort bereits [258]).

Dann war Luther 1516 noch auf eine andere kleine Schrift gestoßen, nämlich auf die des unbekannten Frankfurters. Mit begei-

249) Ludolf II. K 89.
250) L. Zarncke (S. 102) schränkt das in zu starker Weise ein. Vergl. Im. II. 1. S. 59.
251) Vgl. auch Im. II. 8.
252) Ficker S. 145.
253) ebenda.
254) Vergl. aber S. 39 (Anm. 233) unserer Arbeit.
255) W. A. III. S. 648 (1513/16).
256) Enders I. S. 55. Luther im September (?) 1516 an Joh. Lang: „cave igitur, ut iuxta, Taulerum tuum perseveres . . .
257) Enders I, S. 90.
258) Ficker, S. 240: Universa Scriptura de solo Christo est ubique.

sterten Worten preist Luther auch in folgenden Jahren den Schatz, den er entdeckt hat. So nennt er in den „Resolutiones" Tauler einen Mann Gottes, einen erleuchteten Doctor, der mehr wahre Theologie habe, als sämtliche Schultheologen und bedauert, daß er auf dem Katheder so unbekannt sei [259]). Spalatin beschwört er, doch ja seinem Lobe über Tauler zu glauben und sich dessen Predigten zu kaufen, da werde er sehen, wie im Vergleich mit der frommen Gelehrsamkeit dieses Buches die andere Gelehrsamkeit eine irdene sei [260]).

Diese populären Mystiker zogen Luther vor allem in ihren Bannkreis, weil er seit seiner Primiz mit diesen Kreisen, abgesehen von Staupitz, nie wieder in Berührung gekommen war. Nicht zuletzt waren es die Erinnerungen an jene Zeit schwerer Anfechtungen [261]), vielleicht auch an die tröstlichen Worte Staupitzens, die Luther Tauler so nahe bringen. Und Ficker weist mit Recht darauf hin [262]), daß jene Mystik ja am Anfange seines Schulunterrichts steht, und der Lehrer, von dem er am meisten theologische Gelehrsamkeit gelernt hatte, Gabriel Biel, auch zu den fratres c. v. gehörte. Freilich dürfte „Biel und die devotio moderna" eine Untersuchung für sich erfordern.

Gewiß wird man nicht wie A. V. Müller behaupten können, Luther sei durch Tauler auf die reformatorische Bahn gedrängt worden. Überhaupt wird man sich gegen das Zuviel an Luther und Tauler, das Müller bringt, wenden müssen [263]). Luther hat doch auch noch andere Mystiker kennen gelernt, und das Turmerlebnis wird durch seine Vorrede zu seinen Werken zu gut bezeugt [264]).

Auf der anderen Seite wird man nicht sagen können, Luther habe Tauler falsch verstanden und habe seine Gedanken in Tauler hineingelegt [265]).

Auf den Seiten, wo Müller die Übereinstimmung Luthers und Taulers in der Auffassung des Wirkens Gottes in uns und das Er-

---

259) W. A. I S. 557.

260) Enders I. Nr. 35. S. 91/90 . . . et librum sermonum Tauleri, de quo et antea tibi verbum feci (Vergl. Enders I. Nr. 28), tibi quaqua poteris vendica. Vendicabis autem facile opera Christiani Aurificis, hominis theologiccssimi. Iste enim est liber, in quo videbis, quomodo eruditio saeculi nostri ferrea sit, imo terrea, sive sit Graecitatis, sive Latinatis sive Hebraeitatis, ad hanc solidae pietatis eruditionem. Ähnlich Enders I. Nr. 70 und Enders I. Nr. 28 (Luther an Spalatin am 14. 12. 16).

261) Verschiedentlich weist Luther gerade auf die Anfechtungen bei Tauler hin: W. A. I., 557; W. A. 5, 459: W. A. 10 I. S. 105. W. A. 40 I. S. 520.

262) In seiner Einleitung zum Römerbriefkommentar Luthers.

263) Genau so wende ich mich gegen solche Behauptungen, wie sie sich etwa bei Büttner, „das Büchlein vom vollk. Leben", 1907, S. V. und VI finden: „Dieses Buch wies dem Unschlüssigen die Bahn, darin er zu laufen hatte , ." Von da ab (Lectüre Theologia Deutsch) gibt es den Luther, der der Geschichte angehört . . . Dieser Anschluß erst an die deutschen Gotteslehrer gab Luther die Durchschlagskraft!" Gegen A. V. Müller Scheel in Kaftan-Festausgabe 1920, S. 298.

264) Vgl. Stracke, Schr. V. f. R. Gesch. Jahrg. 44. H. 1. 1926.

265) Böhmer: Der junge Luther 1929, S. 137 ff. Vgl. meine Kontroverse S. 71.

leiden desselben zeigt, kann man allerdings manches unterstreichen [266]). So stimmen sie darin überein, daß der Mensch nur gegen seinen eigenen Willen, gegen die Natur handeln soll, dann wird er den sicheren Weg gehen [267]). Luther und Tauler betonen, daß man das von Gott gesandte Leid fröhlich hinnehmen soll, und nur durch Kreuz und Leid kann man seinem Führer Christo gleichförmig werden und ihm folgen [268]).

> Vetter 20. Und darumb allen menschen, die des ewigen gottes sun ware nachfolger seyn wöllen, die söllen demütiglich uff sich nemen das krütz ires leydens und dasselb gütlich und frölich um gotts willen leyden von wannen es herkommt, es sei verschuldt oder unverschuldt, inwendig oder usswendig. So kompt der mensch dadurch mit geduld darzu,.daß er fröhlich uffert in das ewig leben zu dem ewigen gottes sun.
> Luther (W. A. I. S. 362 f.): In Christo crucifixo est vera theologia et cognitio dei ... Deum non inveniri nisi in passionibus et cruce iam dictum est ... Qui nondum est destructus ad nihilum redactus per crucem et passionem sibi tribuit opera et patientiam non autem deo ...

Am deutlichsten zeigen die Randglossen, die Luther zu den Predigten Taulers gemacht hat, welcher Art die Einwirkung war, wie er selbst der mystischen Gelassenheit zustimmen konnte. Tauler sagt in seiner ersten Predigt:

> Soll Gott sprechen, so mußt du schweigen, soll Gott eingehen, alle Ding' müssen ausgehen.

Luther schreibt da an den Rand: Ja, geboren werde so Gott in ihm, nach dem Stande des contemplativen Lebens und durch geistliche Emporhebung, während derselbe moralisch geboren werde, nicht in Ruhe, sondern im Wirken der Tugenden nach dem Stand des aktiven Lebens [269]) — Tauler warnt dann vor allem, was einen von dem wahren, unmittelbaren Eingang der ewigen Geburt abhalten könne, so gut es auch immer sein mag. Luther fügt da hinzu: Bei jener Contemplation hindere auch das Wirken von Tugenden die Geburt Gottes in der Seele [270]). Schlaglichtartig dürfte das Wiederkehren Taulerscher Gedanken bei Luther durch die berühmte Stelle [271]) aus der Festpredigt vom 6. 1. 1517 beleuchtet werden: Nur das sei der richtige Weg, der gegen die eigene Natur sich wendet. Die Ver-

266) A. V. Müller: Luther und Tauler. 1918. S. 58, 59, 60, 61.
267) ebenda S. 89 und 90.
268) Vergl. W. A. I., 557: Resolutiones disputatiorum de indulgentiarum virtute. — Vergl. W. A. 5, 459; W. A. 10. I. 2, 105; W. A. 40 I, 20. Vergl. A. V. Müller S. 92/95.
269) Annotatio ad Taulerum: W. A. IX. S. 98.
Durch Contemplation zur unio sponsalis! Die imitatio Christi ist also hier als imitatio morum Christi gedacht.
270) W. A. 9 S. 98. Ferner über Kontemplation W. A. III. 299/307.
271) W. A. I. S. 123/4.

nichtung des „sündhaften Subjekts" wird wie bei Tauler bis zum „Zunichtewerden" gefordert:

> Luther: Haec est enim Myrrha pura et electa, sese in purum nihil resignare, sicut fuit antequam esset, et nec Deum nec aliquid extra Deum cupere, sed solummodo ad beneplacitum Dei volenter reduci ad suum principium. Nam sicut nihil fuimus, nihil cupivimus antequam crearemur nisi in sola Dei scientia. Ita oportet illuc redire, ut aeque nihil noscamus nihil cupiamus, nihil simus. Haec est via Compendii, via Crucis, qua brevissime perveniatur ad vitam usw.[271]).

Auch im Römerbrief-Kommentar wird dies Erleiden der Gottesgeburt in vollkommener Passivität vorgetragen (Ficker S. 205/6). Auch Scheel erkennt hier den Einfluß Taulers an[272]).

> Mit dem reformatorischen Motiv der Rechtfertigung verträgt sich diese Beschreibung nicht mehr. Statt einer der reformatorischen voluntaristischen Auffassung entsprechenden Beschreibung des Heilsvorganges hat man hier die unversöhnlichen und unpsychologischen Auffassungen von der Gnade und die Beschreibung eines mystischen Exercitiums. Daß hierdurch auch die positive theologische Erkenntnis gefährdet wird und unter dem Einfluß dieser mystischen Gedanken der Kampf gegen die Eigenberechtigung den positiven Inhalt des reformatorischen Gottesglaubens verdrängt, ist an Luther selbst in dieser Zeit zu konstatieren, denn Gott selbst wird ihm zu einer finsteren, unfaßlichen Größe, in die man hineingerissen wird, ohne positiv zu wissen, was man liebt und was man hofft.

Die einfältige Innigkeit, mit der Tauler das göttliche Wesen erfassen will, zog Luther zu dieser Mystik hin. Sie ließ ihn die unbedingte Hingabe, das Sichgottlassen als höchste Weisheit ansehen, wie H. v. Schubert sagt[273]). Gerade wo Luther die innerlichsten Vorgänge beschreibt und die bewegenden Gedanken aufs höchste gesteigert zum Ausdruck bringt, ist es diese Mystik, welche aus ihm redet[274]). Diese Mystik hat ihm eine Welt der inneren Erfahrung geöffnet und den methodischen Weg gewiesen, sie zu gewinnen[275]).

272) Schr. d. V. f. R. Gesch. 27. S. 192.

273) In der Einleitung zu Luthers Vorlesung über den Galaterbrief, Abhandl der H. Akad. d. Wiss. 1918 S. XIII. Vgl. auch Mehlis, die Mystik. S. 158.

274) Ficker in der Zuleitung zum Römerbrief-Kommentar. Er beruft sich auf folgende Stellen: L's. Röm.-Br. S. 2. S. 158. S. 202. S. 139. S. 96. S. 208. Bei E. Seeberg, Luthers Theologie Kap. Tauler, sind noch weitere Beziehungen zu Tauler gezeigt. Einzelne Beziehungen erscheinen geradezu im Zusammenhang mit der substantiellen unio mystica Taulers zu stehen. Ich sehe darin keinen Gegensatz zu unseren Untersuchungen.

275) „Die Frage Tauler und die Heilsgewißheit Luthers ist noch recht unklar", sagt Scheel (Schr. d. V. f. R. Nr. 27, S. 202/03. Die Auslegung von Rö. VIII. 14—26 läßt vermuten, daß Tauler, soweit die Frage der Heilsgewißheit zur Erörterung steht, keinen Eindruck auf Luther gemacht hat. Denn Luther empfehle Tauler erst nach der Auslegung von Rö. VIII S. 14—26 . . . Luthers Schweigen sei hier nicht gleichgültig."

Und weiter erklärt der Herausgeber von Luthers Römerbrief-Kommentar, daß der Fortschritt, der sich an Hand dieser Mystik Taulers auf den veränderten Grundlagen der Erkenntnis vollzieht, unverkennbar sei. Auch das Urteil Scheels[276]) scheint mir in diesem Rahmen wichtig: „Religions-psychologisch betrachtet, bestärkte ihn diese Mystik mitsamt ihrer seelischen Analyse in dem Kampf, den er nun schon seit Jahren gegen die Eigengerechtigkeit für die Ausschließlichkeit des göttlichen Werkes an uns führte, aber prinzipiell angesehen wurde ein der reformatorischen Erkenntnis widerstrebendes Element aufgenommen"[277]). Ich möchte betonen, daß Luther letztlich aus den Tiefen seiner Persönlichkeit schöpfend, diese Mystik später in vielem durch den Ausbau seiner Rechtfertigungslehre überwand.

Auch der Zusammenhang Taulers mit der devotio moderna ist umstritten. Es braucht keineswegs „ein Unvermögen des Verständnisses und die Abneigung der verschiedenartigen Persönlichkeiten"[278]) der Grund zu sein, daß Tauler und die Theologia Deutsch in den Kreisen der fratres c. v. in den Niederlanden unbekannt blieb[279]). In Deutschland muß er bei den Fraterherrn kein Unbekannter gewesen sein. Aus dem Hildesheimer Hause der Fraterherrn z. B. stammt die große Handschrift mit Taulers Predigten. Tauler predigte nur in der stillen Klosterkirche in Straßburg und Köln und zwar im alemannischen Dialekt. Er hat keineswegs eine weitverbreitete Volkstümlichkeit erlangt[280]). Stadelmann behauptet: Tauler und die devotio moderna, das sei wie ja und nein.

Unzweifelhaft läßt Taulers Gottesbegriff den Schüler Eckharts deutlich erkennen. Gott ist ganz zu innerst in jedem Sein und ganz draußen. Auch die unio mystica wird nicht als die Vereinigung zweier Willen wie bei Bernhard gedacht.

E. Seeberg, der die Substanzmetaphystik bei Tauler besonders betont[281]), weist aber auch auf die Gegenströmungen hin, besonders von der religiös-ethischen Seite her.

So ist der Weg zu Gott bei Tauler ein Passionsweg. „Lit dich und la dich!" Das Leiden ist das Kreuz Christi, es ist nötig, um in

---

276) Schr. V. f. R. Gesch. No. 27. S. 204/5, S. 193.

277) R. Seeberg, 4. B. S. 72 Anm. 1: Doch möchte ich immerhin hervorheben, daß Luther an der Hand Taulers lernte, dem nominalistisch-sensualistischen Erfahrungsbegriff die geistige sapientia experimentalis gegenüberzustellen (W. A. IX. 98), was für seinen Glaubensbegriff überaus belangreich war.

278) Stadelmann S. 112/113.

279) Vergl. Stammler: Studien zur Gesch. d. Mystik in Norddeutschland im Archiv f. Religionswissenschaft H. 1/2, 1922, S. 128 Anm. 3. Vergl. auch Naumann, Untersuchungen zu Taulers Predigten, 1911, S. 23.

In diesem Zusammenhang verdienen auch die Besuche Taulers bei Ruysbroek in Groenendal Erwähnung (Krüger II S. 210). Vergl. auch Hübner, J. v. R., 1924, S. 16—18.

280) Das schließt nicht aus, daß er volkstümlich predigte. — Die Predigten der Kirche, Johann Tauler, Leipzig 1892. —

281) E. Seeberg, Luthers Theologie 1929. Kap. „Tauler".

das Leben Christi hineinzuwachsen [282]), Der Mensch muß es als von Gott gegebenes Geschick willig annehmen (Vgl. Luther W. A. I. S. 136).

Die Umwandlung des Menschen, das Streben Christo gleichförmig zu werden, ist ein fortgesetzter Kampf, eine militia Christi, die erneutes Leiden und immer wieder gewonnene Demut bedeutet [283]).

Die Demut und Christus als sittlich ideales Vorbild bedeuten die festen Züge in Taulers Ethik.

Das Entwerden ist im Grunde etwas Künstliches. Ein technisches Moment tritt hinzu, Übungen, Willensanstöße sind nötig, ehe das Absterben des Creatürlichen gelingt [284]).

Dies scheint mir im Zusammenhang dieser Arbeit wichtig hervorgehoben zu werden, damit deutlich wird, daß auch eine Linie von Tauler zur Devotio moderna führt. Ich will versuchen, mit Hilfe einiger Zitate die Beziehungen zu zeigen [285]). Zunächst einige Stellen, die für die tiefe Demut und Verinnerlichung bei Tauler sprechen:

> „Der spricht aller schonest von Gotte, der von bekenntnisse inwendiges richtumes von Gotte kan geswigen [286]).
>
> ... „mit großer demütigkeit sol man sich legen under den göttelichen willen, und der heischet dan in dem menschen großer abgeschiedenheit dan ie, ... und innerliche und ußerliche schwigen und tieffer demütigkeit und alle tugende in den nidersten kreften, und do wurt danne der mensche Gotte heimelich und wurt ein göttelich mensche darus" [287]).

Bezüglich der Vereinfachung kann man sagen, daß Heiligenkult und Bedeutung der Heilsmittel der Kirche nicht unerheblich entwertet werden [288]). Sein Hauptthema, auf das er immer wieder zurückkommt, ist die devote Grundforderung der resignatio ad infernum: „Willst du in Gott werden, so mußt du deiner entwerden".

> „Wie werden nun auch wir dazu kommen, daß wir mit Gott eins werden? Nicht eher, denn wenn wir nicht uns selbst verlieren und vergessen, und übergeformt werden in Gott, durch den Geist Gottes" [289]).

---

282) Ebenda S. 41.
283) Vetter S. 244. 238. 55.
284) E. Seeberg. S. 41.
285) Auch E. Lehmann weist darauf hin, daß eine gewisse Linie von Tauler zu Thomas a Kempis führt (Mystik in Heidentum und Christentum, S. 97). Zippel, Leipziger Diss. 1935, S. 4 erwähnt, daß Tauler mit Ruisbroeck bekannt war.
286) 1. Predigt am Fronleichnamstag, Vetter, S. 293.
287) Predigt auf den Montag vor dem Palmsonntag, Vetter S. 55.
288) Vergl. die Predigt an dem Hl. Pfingstag H. S. 65 und auf den Karfreitag H. 41 mit Im. I, 1.
Die Kirche ist ihm nur ein Wegweiser . . . ein inwendiges Mensche soll sin Selber-Priester sin . . .
289) Auf Ostern die 2. Predigt — H. 45a.

Thomas sagt: „Laß mich allem absterben und was in dieser Welt ist." ....

„Gib mir über allen Wünschen, in dir zu ruhen und mein Herz in dir zu stillen" [290]).

Tauler erklärt weiter: „Welches ist nun die beste Weise einzugehen und mit Gott eins zu werden? Fürwahr, keine andere, als sich selbst, das ist aller Eigensucht und Mannigfaltigkeit zu sterben und sie zu verlassen" [291]).

Hören wir Thomas a Kempis zum Vergleich: „Si essemus nobis ipsis perfecte mortui, et interius minime implicati; tunc possemus etiam divina sapere: et de caelesti contemplatione aliquid experiri" [292]).

Der uns von der devotio moderna geläufige Gedanke [293]) „in Christus will Gott den Menschen sich gleichförmig werden lassen", findet sich ebenfalls wieder.

Tauler (H. 37 S. 233): „Unsere Regel (also exemplum vivendi) und unser Bildner soll sein das Leben und Leiden Jesu Christi, dem wir nachfolgen sollen."

H. 41 S. 249. Auf den heiligen Charfreitag [294]): Aber über alle Bilder (Heiligen) ist uns das Allernützlichste, öfters anzusehen, immer mit Innigkeit anzuschauen das Bild unseres gekreuzigten Herrn Jesu Christi.

Thomas a Kempis (Im. II. 12 S. 83): Niemand kann das Leiden Christi so von Herzen nachempfinden als wer Ähnliches erduldet hat.

H. 41 S. 252 ... „Niemals etwas anderes zu denken, als unserem gekreuzigten Herrn nachzufolgen, alle unsere Gebrechen und Lüste mit gutem Willen zu kreuzigen bis an den Tod" [295]).

---

290) Im. III, 15, S. 173; Vergl. auch Im. II, 12, S. 87, Im. 11, 11, S. 81.

291: H. 45 a, S. 267. H. 45 a, S. 270: Soll der Mensch in der Wahrheit mit Gott eins werden, so müssen alle Kräfte auch des inwendigen Menschen sterben und schweigen. Der Wille muß selbst des Guten und allens Willens entbildet und willenlos werden.

Vergl. damit Im. III, 15 S. 173 und Im. II, 11 S. 81, wo es heißt: ut omnibus relictis se relinquat et a se totaliter exeat. Cumque omnia fecerit quae facienda noverit, nil se fecisse sentiat.

292) Im. 1, 11, S. 19; Im. 3, 32, S. 204: Dimitte omnia et invenies omnia; relique cupidinem: et reperies requiem. Auch Im. III, 27 S. 195/96.

294) Im. 1, 1. S. 5: Qui autem vult plene et sapide Christi verba intelegere: oportet, ut totam vitam suam illi studeat confirmare.

294) H. 7. S. 77 (Auf den 4. Sonntag im Advent): „Richte deine Wege und sprich deine Worte, als ob du vor ihm ständest: Issest du, so mache jeglichen Bissen feucht in seinem lieblichen Herzblut; trinkest du, so denke, daß er dir aus seinen heiligen Wunden zu trinken gebe; schläfst du, so lege dich recht auf sein blutiges Herz; sprichst du, so denke, daß er bei dir steht und deine Worte hört und daß er vor deinem Angesichte sei und sehe alle deine Gebärden und Meinungen und also versenke dich in das göttliche Bild."

295) Vergl. dazu Im. II. Kap. 12: De regia via sanctae crucis.

H. 106: Darum ist das Allerbeste, was ein andächtiger Mensch haben oder tun kann — willigliich in die Fußstapfen des edlen, lauteren vollkommenen Lebens unseres Herrn eintreten, soviel einem möglich ist; denn dies ist der rechte Weg, zu der edlen Gottheit zu kommen.

Diese beiden Stellen lassen erkennen, daß die imitatio Christi als imitatio morum Christi gemeint ist.

En Mensch, der das Bild Christi in sich trägt, überläßt sich ganz dem göttlichen Willen. Er steht in völliger Gelassenheit. Aber was heißt das Wort Gelassenheit? In der Hauptsache nichts anderes als die Eegebung, die Willigkeit, ja die Freudigkeit, den Willen Gottes zu leiden, die Stille im Leiden wie in der Freude, die Ruhe der Seele, die durchdrungen ist von der Überzeugung, daß Gottes Wille ein heiliger Wille ist, der alles weise leitet und lenkt, die gänzliche Beugung und Entwerdung unseres Eigenwillens — das ist die Gelassenheit [296]).

Thomas a Kempis drückt etwas Ähnliches aus, wenn er sagt: nudus nudum Jesum sequi; tibi mori: et mihi aeternaliter vivere [297]).

Auffällig ist diese Übereinstimmung dieser Gedankengänge von der Gelassenheit mit Staupitz [298]). Eine einheitliche Grundhaltung ist unverkennbar. — Auch das scheint mir in diesem Rahmen beachtenswert, daß Tauler sich beinahe ähnlich wie die fraters communis vitae für den Broterwerb durch Arbeit einsetzt.

„Wisset, wäre ich nicht ein Priester und nicht in einem Orden, ich nähme es für ein großes Ding, daß ich Schuhe machen könnte, und diese wollte ich vor allem machen und wollte auch gern mein Brot mit meinen Händen verdienen" [299]).

Wir finden kaum ekstatische Visionen, sondern die unio ist eine unio mystica ohne die übertriebene Contemplation eines Bernhard v. Clairvaux. Das Zwiegespräch der Seele mit Jesus ist wie bei Thomas a Kempis beliebt und die Form, in der Tauler meint, Christus ganz nahe zu sein [300]).

296) H. 106. S. 304 am 23. Sonntag nach Trinitatis: „Betrübt man dich oder verschmäht man dich freventlich, und magst du das geduldig leiden, und sind auch deine natürlichen Untugenden und leiblichen Gebrechen so ganz in dir getötet und gestorben . . , und ist es, daß auch du in deinem Leiden ganz von dem ewigen Gott verlassen bist, von innen und von außen, besonders aber inwendig, und du bleibst da gelassen ohne allen Trost und nimmst das willig und geduldig von der milden Hand Gottes auf . . ., wenn dies alles wahrlich in dir ist: so freue dich, denn ohne Zweifel, du nahest dann dem Ziel.

297) Im. III, 37. S. 213.

298) Vergl. S. 36 unserer Arbeit.

299) Vetter. S. 177.

300) Daneben erfahren wir aber, daß wir auf den Seelengrund herniedersteigen müssen, wenn wir Gott nah sein wollen, wenn wir den Wunsch hegen, mit ihm vereinigt zu sein. Auf ihrem Grund gewahren wir Gottes Antlitz. Vgl. auch Mehlis S. 137.

301) Auch H. 10. S. 27.

H. 106: „Nun sind etliche Menschen, die, nachdem sie sich lange Zeit im wirkenden Leben geübt haben, dann gerne wüßten, wann sie zur Ruhe kommen werden, wo sie mit hoher Betrachtung in schauender Weise mit innerlicher Süßigkeit allein können umgehen mit der hohen edlen Gottheit."
Thomas, Im. II. Kap. 8, S. 72 (Im. II. 1 S. 59): Magna ars est, scire cum Jesu conversari: et scire Jesum tenere magna prudentia ... Sis devotus et quietus: et manebit tecum Jesus.

Oft handelt es sich um die bräutliche Gemeinschaft der Seele mit Christus, bei der dann eine Verschmelzung des Willens und der Gefühle stattfindet. So predigt Tauler [301]):

„Wenn nun der bräutigam diesen, getreuen, ganzen Willen von der Braut erkennet, und den großen demütigen Gruß, was tut dann der Bräutigam? Ihn jammert die Braut, sie neiget sich demütiglich zu ihm und spricht: Ach, lieber Herr Bräutigam, es ist gar billig, daß du nicht willst, wie ich will." usw.[302]).

Fassen wir das Ergebnis unserer Untersuchungen über Tauler zusammen:

I. Tauler geht gegenüber Eckhart seinen eigenen Weg. Er zeigt nicht nur immer das Ziel auf, sondern weist auf den Weg. Er ist nicht so sehr Verkünder eines mystischen Erlebnisses als ein Mahner vor der Gemeinde.

II. Eine Bevorzugung des praktisch Anwendbaren vor der reinen Spekulation ist unverkennbar [303]).

III. Man findet nicht die übermäßige Sensibilität Seuses und Bernhards und doch humilitas und devotio [304]).

IV. Ein Zusammenhang oder besser eine Verwandtschaft der devotio moderna mit Tauler wird man nicht in Abrede stellen können.

Bei der Theologia Deutsch finden wir gewiß spekulative Gedanken, aber in ihren Wurzeln steht sie der devotio moderna doch recht nahe, besonders wenn wir an den Moralismus denken [305]).

302) Thomas Im. III. 21. S. 183: O mi dilectissime sponse Jesu Christe amator purissime dlominator, universae creaturae.

303) Dieselbe Ansicht auch bei Mehlis, „Die Mystik", S. 135 u. bei Grabmann S. 14. — Alois Dempf, „Meister Eckhart", Leipzig 1934, S. 22: „Mit bewundernswerter Energie hat er gerade dem Willen seines Ordens gedient, die spekulative Theologie auf den Nonnenklöstern in deutscher Sprache zugänglich zu machen; ja es ist aus diesem Beschluß des Dominikanerordens erst durch seine sprachschöpferische Kraft jene Frömmigkeitsbewegung hervorgegangen, die wir heute die deutsche Mystik nennen. Aber mußte er nicht selber daher abnehmen und seine Schüler, Tauler und Sense dabei wachsen, weil erst sie seine Gedanken soweit entspannten und vereinfachten, bis sie ungefährlich wurden, also gerade seine Besonderheit und Größe so wie sein Name zurücktrat?"

304) Vgl. Underhill S. 605 und Mandel K. 21 S. 183.

305) Besonders Kap. IX der Theologia Deutsch, Mandel, S. 19, vgl. auch Preuß: Luthers Frömmigkeit.

Als religiöses Ziel der devotio moderna mußten wir die unio sponsalis bezeichnen, der nebenher ein Abweis übertriebener Contemplation ging. Was ist nun die Vereinigung?, fragt die Theologia Deutsch.

„Nit anders dann das man lautterlichen und einfelticlichen und gentzlichen jn der wahrheit einfeltig sey mit dem einfeltigen, ewigen willen gottes oder auch zumal on willen sey und der geschaffene wille geflossen sey yn den ewigen willen und daryn verschmeltzet sey und zunichte worden, alsso, das der ewig will alleyn daselbst wolle, tun und lass[306]).

Doch im VIII. Kapitel — wo der Frankfurter auch von der Schau des Ungeschaffenen spricht — hält er inne und meint, daß der Eigenwille im allgemeinen zu stark sei, als daß der Mensch sich von ihm befreien könne[307]).

Der Weg zur unio ist die imitatio vitae Christi.

„Aber was das ende sey, da weyss niemant von zu sagen. Aber wer es gern weste, der gee den rechten weg dar zu, daz ist diess leben (Jesu)[308]).

Im XX. Kapitel wird eine Anleitung gegeben, wie man zum Gehorsam und damit zur Vergottung kommt, nämlich durch stete Übung in der Nachfolge Christi. Die Theologia Deutsch verlangt, daß jeder Mensch zum Christus wird[309]). Indem Christi reines göttliches Leben durch die Liebe auf die Menschen übergeht, kommt die Vernichtung der Ichheit, der Gehorsam und die Vereinigung mit Gott.

„Wan war Christus leben ist, da ist Christus, und da sein Leben nit ist, da ist Christus auch nit .... Ich leb, aber ich nyt, sunder Christus lebet in mir. Und das ist das edlist und peste leben[310]), wan war das leben ist, da ist und lebet gott selber und alles gut“[311]).

Niemand wird mit Gott vereinigt, er sei denn zuvor gereinigt und erleuchtet[312]). Hierbei bedeutet Reinigung: Reue, Leid um die Sünde, vollkommene Buße; Erleuchtung: Ausübung der Tugend,

306) Mandel, Kap. 25. S. 53. Vgl, Im. III, 15. S. 173: Tua voluntas mea sit: et mea voluntas tuam semper sequatur et optime ei concordet. Sit mihi unum velle et nolle tecum; nec aliud posse velle aut nolle: nisi quod to vis et nolis. Da mihi omnibus mori quae in mundo sunt: et propter te amare contemni et nesciri in hoc saeculo. Da mihi super omnia desiderata in te requiescere: et cor meum in te racificare (ebenso Im. III. 37 S. 213/14).

307) Vergl. auch Mandel, Kap. XIV, 36 und Kap. 51, S. 95/96.

308) ebenda Kap. XXI, 45; Kap. XIV, 34 und 36.

309) Mandel Kap. XIV, 34, Kap. 52 und 53. und 98.

310) Christus wird wie bei Thomas a Kempis als exemplum vivendi gesehen. Mandel Kap. 52, 96, 97: Alles, das hie geschrieben ist, das hät Christus gelert mit langem leben. — und mit kurzen worten das ist damit das er spricht: „Volg mir.“ Auch Karl Müller, Kritische Beiträge, Sitzungsber. der Preuß. Akad. der Wiss. 1919, Bd. 26, S. 631—658 sieht in der Theologia Deutsch eine Nachfolge des Lebens Jesu.

311) Mandel K. 43, S. 87, vgl. Im. II, 7 S. 71: Si quaeris in omnibus Jesum; invenies utique Jesum. Im. III, 56 S. 252: quantum at te vales exire: tantum in me poteris transire.

312) Zit. bei Ullmann, Reformatoren, 1866, II. Bd. S. 244.

williges Leiden aller Anfechtungen [313]). Die imitatio vitae Christi ist demnach eine imitatio morum Christi.

Das Hauptgewicht liegt auf dem Christo-Gleichwerden, denn wo Christus wahrhaft erkannt wird, da wird auch sein Leben nachgelebt.

Der freie Wille führt zur Conformitas, der wiederum folgt das entsprechende Handeln.

Stadelmann weist in seiner Charakteristik der devotio moderna auf die resignatio sui hin und meint, daß diese devote Art etwas Beklemmendes und Unfrohes habe. Das dürfte nach dem Folgenden auch bei der Theologia Deutsch zutreffen.

„Aber wa Christus und seyn war nachfolger sind, da muß von not wegen war, guntlich und geistlich demütickeit und geistlich armut sein und ein nidergedruckt, ynbleibendes gemüt, und das sol inwendig vol heymlichs, verborgens iammers und leidens sein bis yn den leiplichen tod“ [314]).

Demütig und gehorsam muß der Mensch sein, weil er nichts sich selbst, sondern alles Gott zuschreiben und seine Ichsucht dadurch dämpfen soll [315]).

Die Theologia Deutsch predigt immer wieder die völlige Unwürdigkeit des Menschen. Dies Gefühl muß so gesteigert werden, daß er Leiden und Verdammnis gern und willig trägt. Das ist wahre Reue und höllische Qual, darin liegt Buße und Besserung. Wer sich selbst aufgibt, der wird erlöst werden, das hat Christus den Menschen vorgelebt.

„So verlasse er alle Dinge und zum ersten sich selber.“

Auch in der Imitatio [316]) wird betont, daß wir nur uns selbst völlig abgestorben und innerlich durch nichts gebunden, die göttlichen Dinge verstehen können und von himmlischer Anschauung etwas erfahren.

Die Tatsache, daß die Herausgabe der Theologia Deutsch Luthers erste literarische Arbeit ist [317]), macht klar, was sie ihm war, was sie ihm bedeutete. Einen besseren Beweis dafür als Luthers eigene Vorrede vermag ich nicht anzuführen.

.... „Ist mir nehst der Biblien und S. Augustino nit vorkummen eyn buch, darauss ich mehr erlernet hab und will, was got, Christus, mensch und alle ding syn. Und befinde nu aller erst, das es war sey, das etlich hochgelehrten von uns Wittenbergischen Theologen

---

313) Keller S. 63/64.

314) Mandel Kap. 24. S. 52.

315) Mandel Kap. 24. S. 49.; Kap. 13, S. 31; Kap. 101; Kap. 55, S. 100; Kap. 33, S. 64.

316) Im. 11. 5. S. 67: Valde deficies: si aliquid temporale reputaveris. Nil magnum nil altum, nil gratum nil acceptum tibi sit: nisi pure Deus aut de Deo sit. Totum vanum existima: quiquid consulationis óccurrerit de aliqua creatura.

Ebenso Im. I, 11. S. 19.

317) Luther hatte die Theologia Deutsch auf Veranlassung Staupitzens herausgegeben (de Wette 102 — 31. 3. 1518).

schipflich reden, als wolten wir new dinge furnemen, gleych alss weren nit vorhyn und anderwo auch leut gewessen .....

Ich dancke Gott, das ich yn deutscher zungen meynen gott alsso höre und finde“ [318]) ...

Luther gab 1516 und 1518 die Theologia Deutsch mit dem Titel heraus: Eyn deutsch Theologia. Das ist Eyn edles Buchleyn, von rechtem verstand, was Adam und Christus sey, und wie Adam yn uns sterben, und Christus ersteen soll.

Damit ist klar gesagt, was ihm diese Schrift so wertvoll gemacht hat: Luther wurde darin bestärkt, daß die Menschen auf nichts anderes als auf Christus allein, weder auf ihre Werke noch auf Gebete und Verdienste ihr Augenmerk zu richten haben [319]).

Es ist ganz offensichtlich, daß die demütige Gesinnung, welche die Theologia Deutsch predigte, daß es nur einen Willen, den göttlichen, gebe, Luther außerordentlich anziehen mußte [320]).

Daß Einflüsse Taulers und der Theologia Deutsch vorgelegen haben, beweist auch ferner die Tatsache, daß im März 1517 eine deutsche Auslegung der sieben Bußpsalmen erschien, und ich meine auch, der Thesenanschlag vom 31. 10. 1517 hat seine Vorgeschichte, die mit der Lektüre dieser Schriften zusammenhängt [321]). Luther ist vor und in dieser Zeit selten aus Wittenberg herausgekommen, höchstens nach Nordhausen und Dresden. Äußere Einflüsse durch irgendwelche Persönlichkeiten können es also kaum gewesen sein.

---

318) W. A. I. 378 (4. 6. 1518). 1518 gab Luther die 2. Auflage mit demselben Vorwort heraus, inzwischen war aber aus dem Professor der Reformator geworden. (Vergl. Lehmann 1917, S. 98).

Ich weise auf die Untersuchungen von Stracke (Schr. d. V. f. R. Gesch. 45) „Über den Quellenwert von Luthers Vorreden zu seinen Werken“ hin, wo dieser zu dem Ergebnis kommt, daß Luthers Selbstzeugnis einen ausgezeichneten historischen Wert hat. —

Es ist nicht einzusehen, warum man diese Vorreden zur Theologia Deutsch und zu Taulers Predigten weniger hoch einschätzen soll, da Luther hier doch noch viel weniger Anlaß hatte, etwas zu verschleiern. —

Eine ähnliche positive Beurteilung von Luthers Selbstzeugnis findet sich bei Böhmer: Luther im Lichte . . ., 1917, S. 43 und bei Scheel: Schr. d. V. f. R. 1909/10, Nr. 27, S. 173.

319) Vgl. Luthers Brief vom 31. 3. 1518 an Staupitz. — W. A. Br. I. S. 160: Er lehre, indem er der Theologia Deutsch folge, ne homnies in aliud quicquam confidant, quam in solum Jesum Christum, non in orationes et merita vel opera sua. Quia non currentibus nobis, sed miserente Deo salvi erimus. — Das hat nichts mit der These zu tun, hier etwa den Ansatzpunkt für Luthers Rechtsfertigungslehre zu sehen.

320) Holl S. 47: „Die Seligkeit besteht für Luther nicht in einem Genuß, der äußerlich zu dem Gottverhältnis hinzukäme, sondern in der Willensvereinigung mit Gott.“

321) Die Sprache der Theologia Deutsch klingt in den Bußpsalmen wieder: „Man muß mit dem Willen Gottes übereinstimmen, Gott aber ist uns gegenüber der allein Gerechte, der Richter. Wollen wir also mit seinem Willen übereinstimmen, so müssen wir seinem Gerichte zuvorkommen, uns anklagen, preisgeben und verwerfen.“

Nicht zuletzt aus seiner Frömmigkeit heraus, aus seiner tiefen innerlichen. devoten Auffassung der Buße sind die Thesen zu verstehen [322]). Einige Sätze aus den Thesen beweisen das: These 1: Da unser Herr und Meister Jesus spricht: „Tut Buße", will er, daß das ganze Leben seiner Gläubigen eine stete ständige Buße sei.

Luther will jedoch darunter die innerliche Buße nicht allein verstanden haben; ja die innerliche Buße ist nichtig und keine Buße, wenn sie nicht auch äußerlich Abtötung des Fleisches bewirkt [323]). Und dann finden wir in den letzten Thesen jene beachtliche Stelle, wo er noch einmal feierlich auf das Wesen des Christentums eingeht: „Mögen derhalben all die Prediger hinfahren, die da sagen zu der Gemeinde Christi: Friede, Friede; und ist kein Friede.

Den Priestern muß allein es wohl gehen, die sagen zu der Gemeinde Christi: Kreuz, Kreuz und ist kein Kreuz. —

Also letztliche wahre Seeligkeit ist dann erst für Luther, wenn der Mensch seinen Willen in Gottes Willen fügt. In These 94 heißt es: „Man soll die Christen ermahnen, daß sie sich befleißigen, ihrem Haupt Christo durch Kreuztod und Hölle nachzufolgen" .....

Das sind Sätze, die durchaus aus den Gedankenkreisen der devotio moderna zu stammen scheinen.

f) Lektüre Wessels v. Gansfort und Johann van Gochs.

Ehe wir den Zusammenhang Luthers mit der devotio moderna weiter belegen, sei noch Johann Wessel von Ganzfort und Johann Pupper van Goch erwähnt. Hardenberg, eine wichtige Quelle über die Brüder vom gemeinsamen Leben aus dem XVI. Jahrhundert, erzählt: „Honius und einige andere fromme Männer fanden Schriften Wessels im Kloster auf dem Agnesberge. Mit diesen Schriften sandten sie Rhodius nach Wittenberg zu Luther, dessen Gesinnung schon damals hinlänglich bekannt war". Luther sorgte dafür, daß die Abhandlungen gedruckt wurden, und es folgten noch 1522 und 23 mehrere Ausgaben [324]).

Luther sagt am 30. Juli 1522 in der warm gehaltenenen Vorrede: „Ein wahrer Theologe, ein Mann von bewunderswertem, von seltenem und großem Geiste. — Hic si mihi antea fuisset lectus, poterat postibus meis videri luthers omnia ex vesselo hausisse, adea spiritus utriusque conspirat in unum" [325]). Das dürfte wohl für das Interesse Luthers an diesem Vertreter der devotio moderna genügend sprechen. —

Johann Wessel ging in die berühmte Anstalt der Kleriker vom

322) Merz S. 9.: „Luther ist im Grunde der Mönch geblieben, der er mit 22 Jahren wurde. Aus mönchischer Demut wächst seine ritterliche Freiheit."
323) These 3.
324) Vgl. Ullmann, Reformatoren. II. Bd. 1842, S. 645, S. 673 u. S. 293, 299.
325) Scheel, Dokumente S. 25.

gemeinsamen Leben in Zwolle in die Schule. Seine Geistesrichtung wurde durch Thomas a Kempis bestimmt. Dieser lebte ja auf dem ungefähr eine halbe Stunde von Zwolle entfernten St. Agnesberg. Wessel war vielleicht 40 Jahre jünger. Wessel bezeugt auch in seinen Schriften, daß er aus der imitatio Christi die ersten kräftigen Anregungen zur Frömmigkeit empfing. Er war jedoch mehr ein forschender, männlicher Geist, der schon um seine Meinung diskutierte und kämpfte. Diese Züge, die schon über den Rahmen der devotio moderna hinausgingen, wirkten auf Luther wahrscheinlich mehr als seine devote Stimmung[326]). Die Atmosphäre der imitatio Christi ist an Luther auch durch die Schriften des Johann van Goch herangebracht worden, Fragmente, die ihm ebenfalls von den Niederländern zugesandt wurden[327]). Luther gab sie mit der Vorrede heraus: Ich sehe wirklich, daß die bei den Deutschen verborgen gehaltene Theorie reiner gewesen ist und noch ist als die Scholastik.

Nach den Untersuchungen von Otto Clemen[328]) wird in den Quellen von einem freundschaftlichen Verhältnis von Goch und Wessel berichtet. Das könnte nur in einer bei den fratres vom gemeinsamen Leben verbrachten Lehrzeit seinen Grund haben. Wahrscheinlich sei Goch von ihnen in Zwolle erzogen worden. Im wesentlichen stimme auch er in seinen Ansichten mit Thomas a Kempis überein. Beachtlich erscheint seine Bekämpfung des Mönchtums.

Die Bekanntschaft dieser letzteren Brüder vom gemeinsamen Leben liegt bereits an der Grenze der Zeit, in der die devotio moderna für Luther zu einem letzten freundlichen Gruß des scheidenden Mittelalters wurde.

Zurückblickend können wir feststellen, daß Luther durchaus mit Vertretern und Schriften aus dem Kreise der devotio moderna bekannt geworden ist. Mehrfach konnten schon im zweiten Abschnitt dieser Arbeit Einflüsse gezeigt werden.

II. Finden wir auch bei Luther Züge der Devotio Moderna?

a) Vereinfachung.

1. Konzentration auf Christus.

Es ergibt sich nun weiter die Frage, können wir als typisch für die devotio moderna befundene Züge auch bei Luther zeigen? Durch den ersten Teil meiner Arbeit ist ein Einblick in die devotio moderna gegeben worden. Ich werde also jetzt typische Merkmale der Devo-

326) Clemen, der Herausgeber von Luthers Vorrede zu Wessels Schriften, ist in der W. A. X 2 S. 311 gerade umgekehrter Meinung.

327) Nicht ganz unwichtig scheint mir ein Hinweis von Ficker in „Theol. Studien und Kritiken" 1926, 1. H. S. 8: Trotz Bannbulle führt Heinrich Bullinger in Köln den Weg zu Luther, wofür die Schule der Brüder d. gemeins. Lebens in Emmerich, wie vielleicht auch für Hymmel, nicht ohne Bedeutung war.

328) Clemen i. d. Leipziger Studien a. d. Gebiet der Geschichte 1896. II. Bd. 3. Heft.

tio moderna nur noch kurz herausstellen und versuchen, entsprechende Auslassungen des jungen Luther daneben zu stellen.

Die Vereinfachung des Kultus in religiösen Erbauungsschriften der devotio moderna fiel sofort auf. Der Marienkult fehlte beinahe ganz, und die Heiligen werden zu Vorbildern christlichen Lebens, nicht mehr unbedingt notwendige Vermittler zur Gottheit.

Von Reliquienverehrung hörten wir herzlich wenig. Die Ausmalung der letzten Dinge, des Todes, des Fegefeuers und der Hölle erfuhr gegenüber der üblichen Literatur des Spätmittelalters eine Modifikation [329]).

Auch Luther verehrt in seinen ersten Schriften seine Heiligen [330]), kennt die Hölle mit ihren vielen Qualen [331]), aber von vornherein tritt er uns mit gewisser Zurückhaltung in diesen Dingen entgegen [332]), um sich dann mit fortschreitender Entfernung von der Römischen Kirche gänzlich davon zu trennen, und seine Religion wird dann eine unbedingte Konzentration auf Christus und Gott...

> ... Denn des Herrn Christi leiden ist nicht ein solch leiden wie anderer Heiligen leiden. Denn die Person ist weit unterschieden von allen anderen Heiligen wie gros sie auch sind [333]).
> Im Bapsthumb hat man die Passion des Jhars nur ein mal geprediget ... (Indes viel) gescholten und der Jungfrawen Marien Schmertzen hoch angezogen und des Leidens Christi darüber vergessen [334]).

2. Communio spiritualis et sacramentalis.

Diese gemeinsame Linie der Vereinfachung fällt auch bei der Bewertung des Altar-Sakramentes auf. Nach Thomas a Kempis konnte jeder Gläubige an jedem Tage und zu jeder Stunde zur Einigung mit Christi gelangen, trotzdem sollte er aber zu bestimmten Zeiten den Leib des Erlösers empfangen, mehr aber Lob und Ehre Gottes im Auge halten als seinen eigenen Trost [335]).

Wir konnten also zwei Arten der Communio feststellen, die der Communio spiritualis und die der sacramentalis. Darin lag kein Gegensatz zur Abendmahlslehre, aber das kirchliche Sakrament war

---

329) vgl. S. 16 dieser Arbeit.

330) Brief vom 31. 12. 18, de Wette, Bd. I. S. 201: Mit Spalatine, non fuit mens mea unquam, venerationem Sanctorum esse superstitiosam, neque invocationes eorundem pro causis vel corporalissimis. — Ebenso W. A. II. 689 ff.

331) Luther und die Mystik haben das gemeinsam, daß für sie die Hölle nicht ein geogr. zu bestimmender Ort ist (Thomas von Aquino), allein zur Folterung der Gottlosen, sondern daß die Hölle ein Brand im Herzen ist, der schon in der Zeit erfahrbar ist. (Vogelsang, der angefochtene Christus, S. 41, feinere Unterschiede: S. 42).

332) Zurückhaltung und Ablehnung in der Reliquienverehrung W. A. VI, 119.

333) W. A. 28. S. 234.

334) W. A. 28. S. 201.

335) Imitatio IV. 10, S. 118.

immerhin nebengeordnet. Das ist etwas durchaus Neues, jedoch nicht im protestantisch-calvinistischen Sinne. Es liegt hier aber immerhin die Möglichkeit einer Entwicklung vor, und sie ist bei Luther zur Wirklichkeit geworden. Bei ihm führt der Weg zu Gott nicht unbedingt über die Heilsmittel der Kirche [336]).

b) Verinnerlichung.

1. Contemptus Mundi.

Ein weiteres markantes Kennzeichen der Devotio moderna war die starke Verinnerlichung der Frömmigkeit, die alle Schriften ihrer Vertreter durchzieht. Weltverachtung und tiefe Demut waren von den devoten fratres untrennbar.

Wir sollen uns bemühen, unser Herz von der Liebe zu allem Irdischen weg auf alle jene unsichtbaren Güter hinzurichten [337]). Denn alles, was nicht Gott ist, muß für nichts geachtet werden [338]). Solange noch irgendein irdisches Ding uns fesselt, können wir nicht frei zu der Gottheit uns emporschwingen [339]). Und auch sich selbst soll man vollkommen verlassen [340]). Aber das verstehen nur wenige, sagt Thomas, sich von dem Geschaffenen und Vergänglichen ganz loszumachen und daher kommen auch nur wenige zur inneren Anschauung [341]).

Stude ergo cor tum ab amore visibilium abstrahere: et ad invisibilia te transfere [342]).

Denselben Gedanken finde ich auch bei Luther:

> „Denn niemandt wirt Christum erkennen, es sey denn sach, das er alles verlasse und hange mit dem hertzen unnd begyrde an kainer creatur mehr“ [343]).
>
> „Ich schlafe und mein Herz wacht, so schlafen heißt: auf die zeitlichen Güter nicht achten, und sie gleichsam eher als Schatten ansehen als für wirkliche Dinge um der ewigen Dinge wegen, die sie mit einem Herzen sehen, das ganz weich ist, und darum schlafen sie in zeitlichen Dingen und gehen gleichgültig mit ihnen um [344]).“

Die betonte Passivität der devotio moderna, dieser Gottesdienst, der mehr ein passives Sichfügen als aktives Dienen, der mehr sich

---

336) Schon in der Psalmvorlesung wir das Sacrament kaum noch erwähnt.
337) Im. II. 43 S. 221 und I, 1 S. 6.
338) Im. III. 31 S. 203.
339) Im. III. 31 S. 202 und III, 32. S. 204, 205.
340) Im. III. 31 S. 202.
341) ebenda.
342) Im. 1 S. 6.
343) W. A. 172 S. 261.
344) Ficker: S. 457. In den Scholien zum Römerbrief findet man bald auf jeder Seite bis zum 12. Kap. das Wort Demut (humilitas). Ficker schlägt als Thema sogar vor: Gott widersteht den Hoffärtigen, aber den Demütigen gibt er Gnade.

Christus zu ergeben, seinen Willen frei in sich wirken zu lassen, vorzieht, hat also seine Spuren auch bei Luther hinterlassen. Mit Staunen lesen wir bei Luther[345]): Ein Christ läßt sich in keinen Streit mit seinem Nächsten ein, sondern unterwirft sich dessen Willen. Nicht um seiner eigenen Seligkeit willen, sondern um den andern ein Beispiel des Gehorsams zu geben.

Merz weist auf folgende Stelle hin[346]):

> „Wenn du aber in Frieden, im Guten nichts auszurichten vermagst, so kann ich Dir nicht raten, mit allem Nachdruck vorzugehen, wodurch du mit dem größten Teil Deiner Brüder Streit bekommen würdest. Gib du nur dem Zorn (Gottes) Raum und laß das Unkraut mit dem Weizen wachsen."

In diesen Zitaten scheint es fast, als sollten die Lebensprinzipien der fratres comunis vitae aufgezählt werden. — Die Frage nach dem Verhältnis zu den Mitmenschen scheint mir für diese Arbeit nicht so hervorhebenswert[347]).

In der devotio moderna wird besonders darauf hingewiesen, daß es mit der Andacht nichts auf sich hat, die nur eine Beobachtung äußerer Formen kennt. Das würde, so sagt man[348]), der Andacht bald ein Ende machen. Die Kleidung und der Haarschnitt sind wenig oder nichts, erst die völlige Ertötung der Leidenschaften und die Umkehr des Lebens machen einen wirklich wahrhaften und frommen Menschen[349]).

Verinnerlichung bei Luther:

> Wenn es ein lautter eußerlich geberde gemurre odder geplere ist, ... das heißet freilich nicht gebetet, denn es ist gar on hertz und seele .... wo aber solch geberde singen, reden odder lesen der meinung geschihet, das man dadurch das Hertz anzünde, lust und andacht zu bitten, erwecke, so ist es seer nützlich und gut[350]).

2. Demut.

„Der ist reich und mächtig, der alles zu verlassen mag und sich ganz unten hinsetzt", lesen wir in der Imitatio.

Also ebenso liegt die Demut dem Devoten am Herzen. Wer sich selbst ganz erkennt, ist in seinen eigenen Augen gering[351]). Bei

345) V. d. Freiheit. Kap. 28.
346) Merz S. 45. — Enders I, S. 77.
347) Bei Gerhard Zerboldt und Ludolf v. Sachsen gehört die Sorge um den Mitmenschen unbedingt zum Erlangen der Seligkeit, bei Thomas a Kempis wird sie aber abgelehnt. Vgl. Imitatio II, 7 S. 70; III, 45 S. 224 und III, 24 S. 190. Vergl. S. 23 dieser Arbeit.
348) Im. I, 11 S. 19.
349) Im. I, 17 S. 29.
350) Vgl. auch W. A. VI S. 445.
351) Im I. 2. S. 7, vgl. auch Im. III, 8 S. 159: Demütigen muß man sich und für nichts achten, von aller eigenen Wertschätzung ablassen und in den eigenen Augen zu Staub werden, wie man selber Staub ist.

Luther heißt es [352]): „Vollkommene Erkenntnis seiner selbst ist vollkommene Demut“ .....

> Demut, meyn ich, sollt nu fast bekand seyn, was sie sey, nemlich das eyn iglicher sich fur den geringsten halte und den andern höher denn sich, und wie Christus sagt, unnden an sitzen zur hochzeyt und das selb aus rechtem grund des hertzen auch gegen die, so es nicht verdienet“ [353]).
>
> “Wyr sollen auch also herniden bleyben, nicht trotzig seyn, sondern allewege ynn forcht und demut stehen“ [354]).
>
> „Die waren demutigen sehen nit auff die folge der demut, ssondernn mit eynfeltigem hertzen sehen sie ynn die nydrigen ding, gehn gernn da mit umb unnd werden selbs nymmer gewar, das sie demütig sein: da quillet das wasser auss dem brunn, da folget von yhm selb ungesucht, das sie gering geperde, wort, stett, person, kleyder furen und tragen; meyden, wo sie kunnen, hoh, groß dinck, ... Rechte demut weysz nimmer das sie demütig ist, denn wo sie es wiszte, szo wurd sie hochmutig von dem ansehen der selben schonen tugent, szondernn sie haftet mit hertz, mut, und allen sinnen an den geringen dingen, die hat sie on unterlasz ynn yhren augen, das sein yhr bilde, da mit sie umbgaht.“ (Aus dem Magnifikat) [355]).

Trotzdem ist Merz [356]) der Meinung, es liege Luther fern, Demut hier (W. A. 7 S. 561) als hohe Tugend aufzufassen. Er übersetze charakteristischerweise humilitas mit Nichtigkeit. Luther liege es auch nicht daran, in der Demut eine neue Lebenshaltung zu sehen [357]).

Luthers fundamentale Einstellung zu den guten Werken — in allen Dingen Gott allein die Ehre geben — fließt aus der Demut [358]) und nimmt ihre Entwicklung aus dieser Einstellung [359]).

Ich meine, seine Demut ist Geist vom Geist der devotio moderna.

Demut soll auch besonders beim Hören und Lesen von Gottes Wort beobachtet werden. So heißt es in der Imitatio [360]): die Schrift ist nicht nach eitlem Wollgefallen zu deuten, sondern still anzuhören und in aller Demut und mit großer Begierde aufzunehmen. Luther schreibt in einem Brief an Spalatin folgendes darüber: „Willst

---

352) Ficker II. S. 175.
353) W. A. 17 Abt. 2, S. 114.
354) W. A. 20. S. 226. Vgl. auch W. A. 17 Abt. 2 S. 163.
355) W. A. 7 S. 562. Vgl. auch W. A. 7. S. 563.
356) Merz S. 59.
357) Merz S. 60.
358) Vgl. W. A. 31 Abt. 1 S. 425.
359) Soll Luther Wesen und Werk Christi umschreiben, so findet er kein anderes Wort als das Wort Demut: „denn wir sehen in den Worten und Werken Christi nichts denn lauter Demut“. (Merz S. 29).
360) Im III, 3 S. 146.

du durchaus meineWeise zu studieren hören .... nicht durch unser Studieren und Verstand erfassen .... mit Gebet beginnen. Denn es gibt keinen anderen Lehrer der göttlichen Worte als den Urheber seines Wortes selbst. Daher einzig auf den Einfluß des Geistes vertrauen ....[361]). Man soll demütig die Hilfsmittel, die Gott schon zum Verständnis der Bibel gegeben hat, benützen, nämlich die von Christen in früheren Zeiten gelieferte Schrifterklärung (Hyronimus, Ambrosius und Augustin)[362]).

Die Schriftauslegung wird also noch 1518 von Luther wie in der devotio moderna nicht einfach dem Denken und Gewissen des Einzelnen freigegeben, sondern sie ist so zu verstehen, wie sie die Heiligen ausgelegt haben. — „Frage gern und höre schweigend die Worte heiliger Männer", ruft Thomas seinem Leser zu[363]).

Daß wir den Biblizismus bei Luther finden und zwar in einer allmählichen Entwicklung zum protestantischen Schriftprinzip, braucht wohl nicht erst weiter ausgeführt zu werden.

II. e) Vergottung.

1. Tua via nostra via.

Neben der Weltverachtung und Selbstdemütigung steht in der devotio moderna die Vergottung, die conformitas dei — und eigentlich mehr der Weg der dahin führt, im Vordergrund. Die devotio moderna betont das Evangelium, besonders quia ibi vita est Christi. Sumum studium nostrum sit, in vita Christi meditare.

Der praktisch-religiöse Zweck ist es vornehmlich, den man mit dem Studium der Schrift und der Beschäftigung mit dem Leben Christi verbindet. Und auch Luther geht es in seinen Schriften und Predigten um Christus und das Wort Gottes.

> „... das Evangelium ist nichts anderes, denn eine Predigt von der einigen Person, die da Christus heißt. Das ist allein das rechte Evangeliom, wenn es uns den Christum vorhält, und lehret, was wir uns Gutes zu ihm versehen sollen"[364]).

Die Ausschmückung des Menschhaften zwar nicht so, aber die Unterstreichung rührender Züge des Lebens Christi findet sich auch bei Luther:

„Das geht die an, die nach der mystischen Theologie alle Bilder vom Leiden Christi beiseite gelassen haben und das ungeschaf-

---

361) W. A. III, 539: Man darf sich nicht mit den Buchstaben zufrieden geben — Meditandum in illa est!

362) Walther: Luthers Charakter, 1917 S. 69. Vgl. auch W. A. 17_2 S. 237.

363) Im I. 5 S. 13.

364) E. A. 14. S. 332.

W. A. III S. 613: Das Evangelium ist das Horn, das Christus zurückgelassen, es ist ein Stück seiner Person.

fene Wort selbst hören und betrachten wollen, ohne daß aber das Auge ihres Herzens durch das im Fleisch erschienene Wort gerecht und rein gemacht worden wäre. Das im Fleisch erschienene Wort ist nämlich zuerst zur Reinheit des Herzens nötig" [365]).

Für Thomas a Kempis ist auch nur in Christi Leben Heil und wahre Sanctitas [366]), für Ludolf die Nachahmung dieses Lebens und Führers die menschliche Vollkommenheit [367]). Christus ist der Lehrer, der durch sein Beispiel zur Nachahmung auffordert, ist auch Führer im Kampfe, dem zu gehorchen ist. Er hat für die Menschen gelitten, damit diese seinem Beispiel folgen sollen. „Cogite semper, quasi Christus dicat tibi: a hoc facie, ut sequeres me." Dieses Wort von Thomas a Kempis könnten wir direkt als Überschrift anführen für die Worte Luthers, in denen ihm Christus zum exemplum vivendi wird:

> „Was aber zuvor geschrieben ist, das ist uns zur Lehre geschrieben: das ist doch nur, wenn man es buchstäblich betrachtet, von Christus gesagt. So wollen wir es nicht als etwas verstehen, das nur spekulativ über Christus, sondern daß es zum Vorbild gesagt ist. Und so läßt sich dieser Stelle die bemerkenswerte Lehre entnehmen, daß jedes Handeln Christi eine Unterweisung für uns ist [368]).

Im 26. und 27. Kapitel von der Freiheit.... wird ebenfalls auf Christus als Vorbild hingewiesen. Das christliche Leben hat dem Christi gleich zu sein, ist ihm eine sichere Richtschnur.

In der Aufforderung zur Nachfolge geht Luther über die devotio moderna hinaus [369]), er verlangt, daß der Christ nicht nur ein Beispiel sein solle, sondern auch für den Nächsten sich einsetzen solle: Ein Christ soll seinem Nächsten zum Christen werden.

Die Nachfolge mit dem Bild des Kampfes findet sich besonders bei Thomas von Kempen. Als ein König schreitet Christus vor uns her, der für uns ficht, ihm sollen wir nur getreulich folgen — nemo metuat terrores; simus parati mori fortiter in bello! [370]).

Bei Luther hören wir:

> Gott hatte uns die Wohlthatt than, daß er uns denn Christum zu einem Hauptmann geben, hatt in foren an die spitzen gestellth und von ersten dadurch gehen lassen [371]).

---

365) Ficker S. 132.
366) Im. III. 56, S. 253.
367) Zarncke S. 81. Ludolf I, 52.
368) Ficker S. 502. Vgl. auch W. A. 10. 1. Abt. 1. Hälfte. S. 11 und W. A. 17_2. S. 7. Enders I, 28 ff.
369) Conformitas und imitatio bekommen eine gewisse lutherische Färbung: Vogelsang, der angefochtene Christus. S. 54/57.
370) Im. III. 56. S. 254.
371) W. A. 9 S. 588.

Also der todt, der vorhyn ain straff der sünd was, der ist yetzund ain artzeney der sünd ... Aber das ist das beste des sterbens, das sich der will darein geb .... So spricht Christus: Tritt her auff meine fueszstapffen und gee fein hernaher, ...so sterben wir dann willig, so müss die sünd dann sterben und der todt in unserem todt.

.... Also ist gott unser, das man jn für ain bild annem ... Den glaytzman muß man haben. Darumb muß man am ersten das bild haben, das gibt ainem mut und macht manhait ... [372]).

Also soll man nu brauchen das bild, Das wir in aller anfechtung Christi bild ansehen, das in die augen schlahen und dem frey nachgon, dann Christus geet hin durch .... so seh man, das Christus unser hertzog [373]).

Vita in nobis sit Christi vita, et mors nostra sit mors Christi [374]).

Ferner ist für den Devoten mit der Imitatio Leid verbunden. Will man das Leiden ganz (cordialiter) nachempfinden, so muß man eben Ähnliches erduldet haben [375]).

Luther sagt:

„in diessem punct muß man sich gar wol übenn, dan fast der nutz des leydens Christi gar daran gelegen ist, daß der mensch zu seyns selb erkenntniss kumme und fur yhm selbs erschrecke und zerschlagenn werde, Und wo der mensch nit da hynkommet, ist yhm das leyden Christi noch nit recht nutz worden, dann das eygene naturlich werck des leydens Christi ist, das es yhm den menschen gleichförmig mache, das wie Christus am leyb unnd seel jammerlich in unsern sunden gemartert wirt, mussen wir auch ym nach alsso gemartert werden im gewissen von unssernn sunden ... [376]).

wer sich sso hart und dorre empfindt, das yn Christus leyden nit alsso erschreckt unnd yn seyn erkentnis furet, der soll sich furchten, dan do wirt nit anders aus, dem Bild und leyden Christi musstu gleychformig werden, is geschehe yn dem leben odder yn der hellenn zum wenigsten musstu .... alles fulen, was Christus am Creutz leydet [377]).

Vergleichen wir damit eine insprechende Stelle aus der Imitatio: Nec enim Jesus Christus Dominus noster una hora sine dolore passiones fuit, quamdio vixit [378]).

372) W. A. 10 Abt. 3, S. 76.
373) W. A. 10 3. Abt., S. 77.
374) W. A. 11, S. 81.
375) Im. II, 12 S. 83.
376) W. A. 2. S. 138; vgl. auch W. A. 7 S. 60. W. A. 17_2 S. 13; W. A. 2 S. 147 und 137; W. A. 52 S. 237. W. A. 28 S. 257, 285, 390, 400.
377) Vgl. auch W. A. II S. 139; W. A. 12 S. 640.
378) Im. II, 12, 8.

Bei Luther lassen sich viele derartige Stellen anführen:

> ... hilff, das wyr ynn leyden unnd widderwertickeyten unss durch und yn seynem leyden und creutz stercken und trösten ... alsso kecklich dem lieben furgenger ynn yhenes leben folgen ... Lerne unss durch deyne gnade Christus leyden recht betrachten hertzlich fassen und seliglich yn unsser leben bilden ....[379])

Et quomodo tu aliam viam quaeris; quam hanc regiam viam quae est via santae crucis?[380])

Luther sagt ebenfalls in einem christlichen Trostbrief: „Nur wer will oder kan ymer mer ausreden, wilch eyn seliger stoltzer trotz das ist, so man gewis ist, das man umb Gottis willen leydet? ... Wenn yemand der gantzen welt keyser were, so solt er solch keyserthum nicht alleyn gern umb solch leyden zuuberkomen, geben, sondern auch fur eynen dreck halten gegen solchem tröstlichen schatz"[381]).

Die Einstellung der Devoten geht also dahin, daß ihnen diese Leiden eine gottgesandte Medizin sind. Es scheint ihnen ohne Zweifel nützlich, durch Widerwärtigkeiten geübt zu werden[382]). Sunt tamen temptationes homini saepe valde utiles; licet molestae sint et graves: quia in illis homo humiliatur, purgatur et eruditur[383]).

Auch für Luther sind die Versuchungen dem Menschen oft sehr nützlich, und ohne Anfechtung wird es nicht gehen, denn die haben ihren Nutzen und Sinn[384]).

„Und dis ist eben die schwereste und Höheste anfechtung und leiden, damit Gott zu weilen seine hohen Heiligen angreifft und ubet, ... da des Menschen Hertz nicht anders fület, den als habe jn Gott mit seiner Gnade verlassen und wolle sein nicht mehr"[385]).

„Nu warumb lest Gott solchs seinen liebsten widerfahren? ... Also behelt er sie in der Demut und erkentnis jrer selbs, das sie nicht stoltz noch sicher werden" ....[386])

.... „soll sie got dancken mit vleys, das sie solcher hemsuchung wirdig ist, ... darümb soll man gottes handt hierin und ihm allem leyden willig tragen, es hat kein not. Ja es ist das aller beste Zeichen gotlicher gnaden unnd lieb zu dem menschenn[387]).

Immer wieder stellen die Devoten die Notwendigkeit der sittlichen Reinigung mit dem Ziel, Christus gleichförmig und mit Gott

---

379) W. A. 10, 2, S. 402.
380) Im. II, 12 S. 84.
381) W. A. 15, 71 (1524).
382) Im. III, 30, S. 201.
383) Im. 1, 13, S. 22.
384) W. A. 30, 1. Abt., S. 16.
385) W. A. 17. 2. Hälfte S. 20.
386) W. A. 17. 2. Hälfte S. 22, auch S. 23.
387) W. A. 7. S. 786 (1521), auch W. A. 11. 1. Abt. S 612. Vergl. Im. III, 59, S. 262: in qua probatione non minus diligi debes et laudari: quam si caelestibus consolationibus me repleres.

eins zu werden, in den Mittelpunkt ihrer Erzählung. L. Zarncke berichtet, bei Ludolf fände man Geringschätzung der Visionen und Ekstasen, dafür aber um so striktere Hinweise auf das Sündenbewußtsein. Auch H. v. Schubert[388]) weist darauf hin, daß gerade bei der Vergottung die Vertreter der devotio moderna die sonst übliche Verbindung der Mystik mit der Spekulation fallen lassen und dafür die Verbindung mit der Ethik nach Jesu Vorbild „weit vortreiben".

2. Durch Contricio zur Conformitas.

Nur durch contricio glaubt man zur conformitas gelangen zu können. Man soll sich schämen angesichts des Lebens Christi, umsomehr quia necdum magis illi te conformare studuisti: licet diu in via Dei fuisti[389]).

Die Devoten und Luther legen größtes Gewicht auf die Umkehr des Willens, beide sind überzeugt, daß der Wille durch Affekte bestimmt wird, und die Anschauung spielt eine große Rolle, um diese Affekte zu erzeugen[390]).

> „Die bedencken das leyden Christi recht, die yhn also ansehn, das sie hertzlich dafür erschrecken und yhr gewissen gleych sincket yn eyn verzagen ... und wan du recht tieff bedenckst, das gottes suhn selbst leydet, so wirstu wohl erschrecken, unnd yhe mehr, yhe tiefer. — Das du dir tieff eynbildest und gar nicht zweyffelst, du seyst der, der Christum alsso marteret, denn deyn sund habens gewisslich than. Drumb, wann du die negel Christi sihst durch seyn hend dringen, glaub sicher das deynn werck sey. Sichstu seyn Dornenkron, glaub, es sey deyn böss gedanken[391]).

Wenn man hohe und himmlische Dinge erschauen will, so soll man nach Meinung der Imitatio in den Leiden Christi ruhen und gern in Christi heiligen Wunden wohnen[392]). Bei Thomas a Kempis bedeutet das geradezu Meditationsübungen". Luther spricht auch von einer Meditation über die Wunden Christi:

> Hic tamen. moneo, ut in istis speculandis nulus irruat, qui nondum est purgatae mentis, ne cadat in barathrum horroris et desperationis, sed prius purget oculos cordis in meditatione vulnerum Jhesu Christi[393]).

---

388) „Die Geschichte des deutschen Glaubens" S. 126.
389) Im I, 25, S. 54. Vgl. W. A. VII. 60 (Tractatus de libertate christiana).
390) Donndorf S. 69. „Die imitatio und compassio Christi besteht bei Mauburnus in diesem Ganz-dabei-sein des Menschen, wenn der Herr leidet und stirbt". Vgl. auch Donndorf S. 70.
391) W. A. II S. 137. Vgl. W. A. 1 S. 138.
392) Im. II. 1. S. 61.
393) Ficker S. 226.

Hic iam incipunt opera: hic non est ociandum: hic certe curandum, ut corpus ieiuniis, vigiliis, laboribus aliisque disciplinis moderatis excerceatur et spiritui subdatur ut homini interiori et fidei obediat et conformis sit[394]), nec ei rebellet aut ipsum impediat, sicut est ingenium eius, si coercitus non fuerit. Interior enim homo conformis deo et ad imaginem dei creatus per fidem et gaudet et incundatur propter Christum, in quo tanta sibi collata sunt bona ...[395]).

Bei den devoten Mystikern soll der Mensch durch zielbewußte Übung und durch methodische Betrachtung dahin kommen, Christi Bild seiner Seele so einzuprägen, daß sie christförmig werde.

Et in hoc imitatur exemplum Christi et conformis fit imagini eius ... sagt auch Luther[396]).

Bei ihm wird freilich bald erkannt, daß die Lust am Guten von Gott selbst ausgeht.

Ich meine, aber auch in Luthers Glaubensbegriff steckt noch ein gut Teil devote Mystik[397]):

„Durch die Vereinigung der Seele mit dem Wort werden alle Tugenden des Wortes der Seele eigen. Diese Aneignung aller Eigenschaften des Wortes durch die Seele geschieht mittels des Glaubens. Darum bedarf der Mensch keines Dings außer dem Glauben. Dem im Glauben angeeigneten Wort wird die Seele gleich, wie das Eisen glutrot wird in der Vereinigung mit dem Feuer“[398]).

In Kap. XII von der Freiheit (W. A. VII S. 25) spricht Luther nicht mehr von der mystischen Vereinigung mit Gottes Wort, sondern wie ein devoter frater von der Vereinigung mit Jesu Christi selbst[399]). Wenn es sich hier um ein Bild handelte, dann ist nicht zu verstehen, warum in der lateinischen Ausgabe von der Freiheit Kap. X. die Unterscheidung zwischen Wort und Christus gemacht wird.

Wenn die Seele und Christus ein Leib sind, meint Luther, so müssen sie alles miteinander gemein haben, die Seele Christi Gerechtigkeit und Seeligkeit und Christus alle Sünden der Seele[400]).

---

394) Merz (S. 60) sagt aber: Luther weiß an keiner Stelle von einem Tugendpfad, der zu Gott aufsteigt.

395) W. A. VII. S. 60.

396) W. A. II. S. 147; vgl. auch W. A. XX S. 230. W. A. XII S. 486; 485.

397) Siehe W. A. VII S. 597 ff.

398) Kap. 10, v. d. Freiheit; vgl. Ruisbroeck „Die Zierde der geistlichen Hochzeit“.

399) In Kap. 6 und 15 heißt es auch: Das Wort und Christum wohl in sich bilden.

400) W. A. VII. S. 25.

Es sei auch noch auf eine Stelle bei Staupitz hingewiesen: „Von den Augen muß Christus ins Herz, aus dem Fleisch in den Geist gehen, soll er anders seeliglich erkannt werden.“

Bei der devotio moderna stellten wir fest, daß aus der conformitas das entsprechende gleichgerichtete Handeln erfolgt [401]).

Selig seien die Ohren, meint Thomas, die das leise Wehen des Geistes vernehmen und vom Geräusch der Welt nichts merken. Selig ist die Seele, preist er weiter, die den Herrn im Innern reden hört [402]).

Luther ersehnt Ähnliches:

> Tum veniet spiritus sanctus et implebit cor eorum, ut iam non suo, sed spiritus ductu regantur. Illud equitare nihil aliud est quam Christum sentiri in corde nostro, quod omnia faciat [403]).

Jesus würde gern bei dir wohnen, mahnt Thomas, sein Besuch bedeutet Trost. Si scires te bene ab omni creatura evacuare: Jesus deberet libenter tecum habitare [404]). Veniet ad te Christus ostendens tibi consulationem suam: si dignam illi ab intus paraveris mansionem. Frequens illi visitatio cum homine interno [405]). Vergleichen wir Luther:

> .... Mach alles was du wilst, das nur dein wil und ye nit der unser geschehe,... der unser ist böss.... Bildt in unsser hertz deinen lieben ssun Jhesum Christum, das war hymelbrot.. [406]).
>
> .... Ut Christus in cor nostrum vineat et lebe in uns, fit per externam predicationem [407]).
>
> Tum veniet spiritus sanctus et implebit cor eorum, ut iam non suo, sed spiritus ductu regantur. Illud equitare nihil aliud est quam Christum sentiri in corde nostro, quod omnia faciat [408]).

Luther spricht also davon, daß der Gläubige durch die Einwohnung Christi in ihm zu guten Werken fähig sei [409]).

Luther gibt sogar an, wie man sich verhalten solle, wenn der Geist der Seele naht und von ihm durchdrungen wird.

> Ad primam gratiam sicut et ad gloriam semper nos habemus passive sicut mulier ad conceptum. Quia et nos sumus sponsa Christi. Ideo licet ante gratiam nos oremus et petamus tamen

401) W. A. IV S. 645 f.: „Jam ecce in humanitate Christi nihil est videre nisi inquietudinem, labores passiones, fatigationes, orationes, vigilias, ieiunia, oppropria, praedicationes, illusiones, usque ad sui finem, ita ut vere ipse sit ens mobile, immo sicut in mundo primum mobile in sese maxime omnium movetur, in aliis omnibus est causa motus, ita Christus secundum humanitatem suam semper inquietus et laborans usqe ad ortem, facit etiam, ut sui omnes simili motu moveantur."
402) Im III. 1 S. 143.
403) W. A. XI. S. 74. Vgl. auch W. A. 35 S. 461.
404) Im. II. 7 S. 70.
405) Im. II. 1 S. 59.
406) W. A. X 2 S. 430. Vgl. auch W. A. V S. 462 und W. A. II S. 147; W. A. XXXV. S. 461. W. A. II. S. 98.
407) W. A. 12 S. 605.
408) W. A. XI. S. 74.
409) Vergl. W. A. 4; 401.

quando gratia venit et anima imprenanda est spiritu, oportet, quod neque oret neque opertur, sed solum patiatur. Quod certe durum est fieri et vehementer afligit, quia animam sine actu intelligendi et volendi esse est eam in tenebras ac velut in perditionem et anihilationem ire, quod vehementer ipsa refugit [410]).

Es ist nicht ein leidenschaftliches Ergreifen Gottes oder Ergriffenwerden, sondern mehr ein Zuhören gemeint.

Am anderen Ort findet sich der Hinweis, daß man bei Tauler nachsehen solle, wo gerade dieser Stoff vom Erleben und Erleiden Gottes vortrefflich in deutscher Sprache ans Licht gehoben werde. Sogar die Ruhe und Gelassenheit des Quietisten läßt sich bei Luther zeigen. Ich erinnere an die schon S. 44 besprochene Predigt vom 6. 1. 1517 [411]).

Thomas a Kempis verlangt Gleichgültigkeit, Unterwerfung allem Unangenehmen gegenüber. Sicher kennt er auch ein Ausruhen in Gott [412]). Ich kann L. Zarncke nicht beistimmen, wenn sie erklärt, Thomas a Kempis habe nichts mit Quietismus zu tun.

d) Jesus Minne.

Ein weiterer Zug der devotio moderna ist eine gemäßigte Brautmystik. Sie soll in diesem Rahmen nicht übergangen werden.

Nur zu oft fordert Luther wie die Devoten, daß man in Liebe trunken [413]), ein süßes Herz für Christus haben soll [414]), wie er auch öfters erklärt, daß aus Jesu Munde süßer Honig fließe [415]).

> .... voreynigt auch die seele mit Christo, als eyne brawt mit yhrem breutgam. Auss wilcher ehe folget, wie S. Paulus sagt, das Christus und die seel eyn leyb werden, sso werden auch beyder gutter fall, unfall und alle ding gemeyn, das was Christus hatt, das ist eygen der glaubigen seele, was die seele hatt, wirtd eygen Christi [416]).

> Heng dein Hertz an sein lippen, ex ore wird ghen eytel honig susse wort [417]).

> Du susse lieb schenck uns deyne gunst, las uns empfinden, der lieb brunst [418]).

---

410) Ficker S. 206.
411) W. A. I S. 123/4.
412) Im. III. 37 S. 212 und 213.
413) Vgl. Im. III. 21 S. 183.
414) W. A. XII S. 660.
415) W. A. XXVIII S. 124. W. A. XVII. 1. Abt. S. 275.
416) W. A. VII. S. 25.
417) W. A. XXVIII. S. 124.
418) W. A. XXXV S. 448.

e) Frömmigkeitsübungen.

Zu den charakteristischen Zügen der devotio moderna gehören die exercitia devota, konkretere Ratschläge, wie der durch den Sündenfall von Gott entfernte Mensch den Weg zu Gott zurückfinden kann.

> Beati qui interna penetrant: et ad capienda arcana caelestia, magis ac magis per cotidiana exercitia se student praeparare [419]).
>
> Exteriora nostra et interiora pariter nobis scrutanda sunt et ordinanda: quia utraque expediunt ad profectum [420]).

Wenn man sich nicht ständig innerlich sammeln kann, soll man es doch wenigstens von Zeit zu Zeit und mindestens einmal am Tage, morgens oder abends, tun [421]). Auch können nach Ansicht des Thomas a Kempis nicht alle dieselben Exercitien gebrauchen, denn dem einen ist dies und dem anderen jenes dienlich [422]). Man kann daher nicht die Vorschläge des Thomas als ein unbedingt bindendes Meditationsschema bezeichnen. Bei Luther findet sich im allgemeinen nichts, das man für bestimmte Frömmigkeitsübungen ansehen könnte, nur auf das Schriftchen: „Eine einfältige Weise zu beten für einen guten Freund" (Peter Balbier) aus dem Jahre 1535 möchte ich hinweisen.

Hier wird eine Anleitung zum Beten und Meditieren gegeben [423]). Ich fand einige Stellen, die, wenn auch keine exercitia devota, doch mir zu zeigen scheinen, daß Luther nicht ganz darüber erhaben gewesen ist. Auch er betont ausdrücklich, die Einzelheiten dem einzelnen zu überlassen.

> „Erstlich, wenn ich fule, das ich durch frembde geschefft oder gedancken bin kalt und unlustig zu beten worden, wie denn das fleisch und der teuffel allwege das gebet wehren und hindern, Neme ich mein Pselterlein, lauffe jnn die kamer oder, so es der tag und zeit ist, jnn die kirchen zum hauffen und hebe an, die Zehen Gebot, den Glauben und, darnach ich zeit habe, etliche sprüche Christi, Pauli oder Psalmen, mündlich bey mir selbs zu sprechen, alles ding, wie die kinder thun [424]).
>
> Darumb ists gut, das man frue morgens lasse das gebet das erste und des abends das letzte werck sein. Und hüte sich mit vleis für diesen falschen betrieglichen gedancken, die da sagen: Harre ein wenig, uber eine stunde wil ich beten, Ich mus dis oder das zuvor fertigen, denn mit solchen gedancken

419) Im III. 1 S. 143.
420) Im. I. 19 S. 33.
421) Im. I 19 S. 33.
422) Im. I. 19. S. 34.
423) vgl. Merz S. 31.
424) W. A. XXXVIII. S. 358.

kompt man vom gebet jnn die gescheffte, die halten und umbfangen denn einen, das aus dem gebet des tages nichts wird [425]).

Wenn nun das hertz durch solch mündlich gesprech erwarmbt und zu sich selbs komen ist, So knie nider oder stehe mit gefaltenen henden und augen gen himel und sprich oder dencke auffs kürtzest du kanst: .... [426]).

Kompt wol offt, das ich jnn einem szücke oder bitte jnn so reiche gedancken spacieren kome, das ich die anderen sechse lasse alle anstehen, Und wenn auch solche reiche gute gedancken komen, so sol man die anderen gebete faren lassen und solchen gedancken raum geben und mit stille zuhören und bey leibe nicht hindern, Denn da predigt der Heilige geist selber, Und seiner predigt ein ist besser denn unser gebet tausent [427]).

Wenn ich aber zeit und raum habe für dem Pater noster, so thu ich mit den Zehen geboten auch also und hole ein stuck nach dem andern, damit ich ja gantz ledig werde zum gebet, Und mache aus einem jglichen Gebot ein gevierdes oder ein vierfaches gedrehetes krentzlin, Als Ich neme ein jglich Gebot an zum ersten als eine lere, wie es denn an jm selber ist, Und dencke, was unser Herr Gott darinn so ernstlich von mir fordert, zum andern mache ich eine dancksagung draus, zum dritten eine beicht, Zum vierten ein gebet, nemlich also oder mit der gleichen gedancken und worten .... [428]).

Also fare ich fort mit anderen Geboten, so ich zeit und weil habe oder mich gelüst. Denn, wie ich gesagt habe, wil ich niemand gebunden an diese meine wort oder gedancken, sondern mein exempel dar gestellet haben, dem da folgen mag, wer do wil, oder bessern, wers kann, und auff ein mal fur sich nemen alle Gebot oder so viel jnen gelüstet, Denn die seele, wenn sie auff ein ding geret, es sey böse oder gut, und jr ernst ist, so kan sie jnn einem augenblick mehr dencken denn die zunge jn zehen stunden reden .... [429]).

Nach Donndorf [430]) wurde die mönchische Exercitienschulung für Luthers Entwicklung bedeutungsvoll, weil sie ihn hineinführte in sein Seelenleben und ihn lehrte, sich selbst zu erkennen.

Der Einstellung der fratres communis vitae, an einer mehr freien Form der Prinzipien festzuhalten, entspricht auch ihre Bewertung

---

425) W. A. XXXVIII. S. 359.
426) W. A. XXXVIII. S. 360.
427) W. A. XXXVIII. S. 363. Vgl. auch W. A. XXXVIII. S. 366.
428) W. A. XXXVII. S. 364. W. A. XXXVIII. S. 373.
429) W. A. XXXVIII. S. 371.
430) Donndorf S. 70.

der mehr äußerlichen Frömmigkeitsübungen. So ist zwar ihre Stellung zur Askese durchaus positiv, aber sie ist eingeschränkt. Mediocritas, natürliches Maßhalten in allen Dingen, das Grundprinzip der devotio moderna, macht sich hier besonders geltend. Man solle sich bei der Askese nach der Gesundheit richten, denn die Natur müsse erhalten werden.

Abicere omnia non licet: quia natura sustentanda est[431]).

Auch sind die leiblichen Übungen mit Unterscheidung zu gebrauchen und nicht von allen auf gleiche Weise zu übernehmen[432]). Was man über die üblichen, gemeinsamen gottesdienstlichen Übungen hinaus tut, soll sich im stillen Kämmerlein abwickeln[433]).

Für Luther ist zwar die Seele durch den Glauben gerechtfertigt, sie ist aber doch nicht ganz rein von Sünden und bösen Neigungen, und darum bedarf es der Züchtigung und Kasteiung des Leibes[434]). Kasteiung im rechten Maße ist nicht nur nützlich, sondern auch nötig als Mittel, den Leib zum Gehorsam zu zwingen, auf daß der innere Mensch den Eigenwillen aufgebe und Gott allein die Ehre erweise[435]).

> Da muss furwar der leyb mit fasten,.... wachen, erbeytten und mit aller meßiger zucht getrieben und geübt sein, daß er dem ynnerlichen menschen und dem glauben gehorsam und gleychformig werde, nit hyndere noch widderstreb, wie sein art ist, wo er nit getzwungen wirt, denn der ynnerliche mensch ist mit gott eyniß, frölich und lustig, umb Christus willen, der yhm ßovil than hat[436]).

Luther wünscht wie die Devoten bei aller Askese doch Mäßigung. Man solle nicht mehr tun, als die Natur vertragen kann.

> Etlich mit marternn und vorterbung des leybs, das sie ihm mit hunger, durst, wachen, kleydern, erbeyt haben mehr zuthan, denn die natur tragen kundt...[437]).

> Also sollen wyr auch erbeyten, fasten, wachen, keusch seyn, doch nicht mit unvernunfft, das der leyb durch zu viel fasten, wachen, erbeyten nicht verderbt werde, und das zu

---

431) Im. III. 26 S. 194.
432) Im. I. 19. S. 34.
433) Im I. 19 S. 34.
434) W. A. X, 1. Abt., 1. Hälfte. S. 433: Wilchs geschicht, sso man den leyb casteyet mit fasten, wachen, kleyder und arbeytten. Das thut nu disse Hanna. Also haben alle alte heyligen than; denn durchs fasten ist angebenn allerley casteyung und tzuchtigung des leybs, wilcher, obwohl die seele durch den glawben rechtfertigt und heylig ist, dennoch nit gantz reyn ist von sunden und bosen neygungen; darumb darffs, das er tzwungen und casteyet, der seele unterthenig werd. Vgl. ebenda, S. 434.
435) v. d. Freiheit Kap. 20—25.
436) W. A. VII. S. 30 und Vgl. W. A. II. S. 734.
437) W. A. X. 1. Abt., 1. Hälfte. S. 30.

und das zu viel und lang keusch seyn nicht eyn ergers anrichte, sondern eyn iglicher sehe darauff mit vernunfft und bescheydenheyt, das ers muge zukomen [438]).

III. Zusammenfassung dessen, was Luther möglicherweise der Devotio Moderna verdankt. Was er vermutlich angenommen und wahrscheinlich umgebildet hat.

Die in Teil C II angeführten oft recht ähnlich klingenden Gedanken Luthers und der devotio moderna berechtigen, glaube ich, zu der Frage, was Luther der devotio moderna wohl zu verdanken gehabt haben mag?

Böhmer behauptet, Luther habe die deutschen Mystiker und auch Staupitz mißverstanden. Nur dadurch, daß er seine Gedanken in ihre Schriften hineinlas, konnten diese anregend und fördernd sein.

> .... denn genau so (wie Tauler und der Frankfurter) hat er sich auch von Augustin und Bernhard von Clairvaux, Staupitz und Huß anregen lassen, indem er unwillkürlich seine eigenen Erfahrungen und Überzeugungen diesen Männern beilegt. Er konnte daher in gutem Glauben selbst Leute, denen er tatsächlich nichts verdankt, dankbar als seine Väter in Christo preisen [439]).

Das läuft also da hinaus, daß Luther mehr seinem Irrtum als jenen Mystikern zu danken habe.

Böhmer weist an einigen Beispielen dieses Mißverständnis nach [440]): Wenn Luther Tauler und den Frankfurter so überschwenglich preist, so, weil „allein die Abschnitte Eindruck auf ihn gemacht haben, die mit starken Worten die Angst, den Druck, das Gedränge, die innere Not, kurz, die Wehen schildern, die der Geburt Gottes in der Seele oder dem Einswerden des in der Seele eingeschlossenen Gottesteiles mit der ungeteilten Gottheit notwendig immer voraufgingen". „Worauf bezog er aber diese typische Schilderung des typischen mystischen Erlebnisses?" .... „Auf die ganz individuell gearteten großen Anfechtungen, in die er durch die Schrekken der Gewissensangst und die Zweifel an seiner Erwählung geraten war." — An anderer Stelle [441]) drückt Böhmer sich noch eindeutiger aus: ... „bezog sie irrtümlich auf das ganz individuell geartete, einmalige Erlebnis, durch welches er zum Reformator geworden war." ... —

438) W. A. XVII. 2. S. 183. Luther und Askese: W. A. II. 734. W. A. VII; 60/64. W. A. X. 1 S. 433. W. A. XXVI. 585. W. A. XXXII, 428.
439) Theologisches Literaturbl. Nr. 8. 1917 S. 141.
440) Der junge Luther, 1929. S. 137.
441) Theolog. Liter.blatt, 1917, Nr. 8, S. 139.

Wenn Luther sein Erlebnis in jene Mystiker hineinlas, muß er ebenfalls ein zwar individuelles, aber typisch mystisches Erlebnis gehabt haben, das ihn zum Reformator werden ließ. Das aber lehnt Böhmer entschieden ab: „Luther hat solche ekstatischen Erlebnisse nie gehabt, aber dennoch niemals gezweifelt, daß ihm die Erkenntnis, die ihn zum Reformator gemacht, von dem heiligen Geiste gegeben oder offenbart worden sei [442])".

Aber bei einem nicht ähnlichen Erlebnis wäre eine solche Wiedererinnerung kaum möglich!

Ein weiteres Mißverständnis soll in dem gemeinsamen Protest Luthers und Taulers gegen die niedrigere lohnsüchtige Frömmigkeit liegen. Tauler seien die Löhne zuwider, weil sie die sittliche Leistungsfähigkeit zu niedrig veranschlagten und sich nicht das Maß von Entselbung abzwingen wollten [443]). „Und warum wollte Luther von dem Löhner nichts wissen? Weil der Löhner seine sittliche Leistungsfähigkeit zu hoch veranschlagt und so vermessen ist, für seine armseligen Werke von Gott auch noch Lohn zu begehen." Ein Hinweis auf das Vierte Gebot — du sollst ... auf daß es dir wohl ergehe und du lange lebest auf Erden — dürfte bestätigen, daß dem doch nicht ganz so ist.

Weiter führt Böhmer [444]) die Begriffe der Demut als Beweis des Mißverständnisses an. „Was ist dem Mystiker Demut? Die freiwillige Selbsterniedrigung. Von freiwilliger Selbsterniedrigung will Luther gar nichts wissen [445]). Die ist in seinen Augen nur gemachte, erheuchelte, künstliche Demut.... Die echte, wahre Demut ist etwas ganz anderes, etwas, was der Mensch sich selber nie abzwingen kann, nämlich die unbedingte Selbstverurteilung, zu der er wider sein Wähnen und Wollen gelangt, wenn ihn in der Stunde des moralischen Zusammenbruchs das richtende Urteil Gottes erreicht" [446]). —

Hier ist es besser, einen Beruferenen die Verteidigung übernehmen zu lassen — nämlich J. Ficker [447]): „Das mönchisch-mystische Demuts- und Gelassenheits-Ideal wird (im Römerbrief Kommentar) gesteigert bis zur unbedingten Resignation und Passivität, zum

---

442) Der junge Luther, 1929. S. 111.

443) Böhmer, Im Lichte. 1917. S. 64.

444) ebenda. S. 65.

445) aber W. A. III. S. 191. (Dictata super Psalterium 1513—16):
Igitur principium psalmi plenum est humilitatis exemplo. Quia nullus benedicit Dominum, nisi qui sibi displicet et se maledicit et cui deus solus placet. Sicut Iob suam nativitatis diem. Qui enim sibi aliquid videtur et non omnino detestabilis, hic manifeste habet etiam laudem sui in ore suo, et non est semper laus dei in ore meo. Unde confessio peccati est gloria et laus dei, et nunquam deum recte laudamus, nisi prius nosipsos vituperaverimus. Quia secum aliud laudari non patitur, sicut nec amari. Et sic nostra feditas est dei pulchritudo, nostra confusio est dei gloria, pudor noster eius reverentia, peccatum nostrum est gratie eius commendatio. Vgl. a. W. A. III. 290.

446) Vergl. Im. III. 8. S. 159 — wenn auch keine Rechtfertigungslehre, so doch immer ein beachtlicher Fortschritt zur Vertiefung.

447) In der Einleitung zu Luthers Vorlesung über den Römerbrief. S. 82 ff.

vollen Quietismus, von Luther mit dem Thema des Römerbriefes und der Augustinischen Frömmigkeit gänzlich identifiziert ... darum aber auch die höchste Bedeutung der mönchisch-mystischen humilitas für ihn".

Quid aliud tota Scriptura docet quam humilitatem![448]). Humilitates opera sola bono sunt![449]). „So hat dem Mönche die Mystik (Ficker meint besonders Tauler und den Frankfurter damit) auch das vertiefte Verständnis der humilitas aufs neue nahegebracht"[450]).

Manches Frömmigkeitsideal hat Luther zunächst geteilt. Er wird nicht sofort die letzten Konsequenzen, die sich aus der Entdeckung Römer I, 17 ergeben, übersehen haben. Seine Theologie war eben nicht sofort „fix und fertig"[451]), sondern auch nach 1512/13 mußte sich die neue Lehre erst allmählich klarer herausschälen und abgrenzen. So ist z. B. in der Schrift „Von der Freiheit eines Christenmenschen" ganz deutlich, daß es ihm zunächst noch nicht allein auf die Rechtfertigungslehre ankommt, andere Momente finden sich noch nebengeordnet[452]). Starck[453]) weist auch darauf hin, daß Luther das Bewußtsein, einen gnädigen Gott zu haben, nicht im stillen, fertigen Besitz mit sich herumgetragen hat, und auch Scheel scheint dieser Meinung zu sein[454]), wenn ich ihn recht verstehe.

Luther Tauler mißverstehen lassen, heißt, meine ich, die ganze Zeit vor 1516, Magdeburg, Erfurt, Wittenberg und Staupitz aus der Welt schaffen wollen. Im Kloster und bei Staupitz war die devote Mystik unbedingt zu haben, und Luther hatte genügend Zeit und Gelegenheit, sie kennen zu lernen. Nach Böhmer hat Luther Staupitz zwar nie recht verstanden[455]), aber Scheel[456]) erklärt, daß Staupitz den Angefochtenen nicht verstand, davon war keineswegs die Rede[457]). Ich bin der Ansicht, daß Staupitzens tröstende Worte ihm zwar letzten Endes nicht genügten, daß er sie deshalb aber doch

448) Römerbrief-Kommentar S. 39.

449) ebenda. S. 253.

450) Vgl. a. Hunzinger: Neue kirchl. Zeitschrift 7. Heft. 1906: Das Frömmigkeitsideal der imitatio Christi.

451) Böhmer: Der junge Luther, 1929. S. 137.

452) Böhmer, 1929; S. 323: „Was das Büchlein von der Freiheit eines Christenmenschen . . . In dem anscheinend sehr rasch hingeworfenen zweiten Hauptteil hat er sich dagegen gleich im Eingang bei der Beantwortung der Frage nach dem Verhältnis von Religion und Sittlichkeit sichtlich schwer verrannt". fff.

Nun hat Luther aber doch nach Böhmer die Gedanken der Mystik nicht aufgenommen, sondern seine Gedanken in sie hineingelesen. Jetzt soll er sich in ihnen „verrannt" haben, denn daß es sich hier um mystische Gedankengänge handelt, hat auch wohl Böhmer gewußt. (Moralismus, Jesusminne, Askese, Sprache).

453) Schr. V. f. R. No. 140—143. S. 127.

454) Schr. V. f. R. No. 27. 1910, 1909. S. 195.

455) Böhmer: L. im Lichte . . 1917. S. 63. Luther konnte diese mystischen Gedanken nicht einmal verstehen, und Staupitz hinwiederum konnte nicht verstehen, daß er im dunklen Drange nach persönlicher Gewißheit der Vergebung rang.

456) M. L. 1917. S. 200.

457) Scheels Beweise auf S. 133, ebenda.

richtig verstanden haben kann. — Böhmer weist ferner darauf hin[458]), daß Luther anfang 1519 bereits die echte Mystik rückhaltslos als einen Irrweg[459]) bezeichnet. „Für seine innere Entwicklung ist daher jener Versuch mit der Mystik bedeutungslos geblieben." Dies Urteil würde durch die allbekannte Tatsache nicht umgestoßen, daß Luther noch kurz vor Beginn des offenen Kampfes Tauler und den Frankfurter in der überschwenglichsten Weise preist. — Böhmers Fehler scheint mir darin zu liegen, daß er Pseudo Dionysius Areopagita, Augustin, Bonaventura, Bernhard von Clairvaux mit Tauler und dem Frankfurter in eine Reihe stellt. Man wird gewiß Taulers und des Frankfurters Zusammenhang mit Eckhart nicht verkennen dürfen, genau so, wie man ihre Beziehungen, die zur devotio moderna hinneigen, nicht übersehen darf[460]). Dann stehen Luthers begeisterte Vorreden nicht mehr im Widerspruch zu seinem Urteil über die echte Mystik. So wäre es allerdings, wenn man nur die Eckhartsche Seite, die spekulative Seite ihrer Mystik, heranzieht. Gerade von unseren Vertretern der devotio moderna, besonders von Staupitz, wissen wir, daß Luther auch in späteren Jahren ihrer Hilfe stets dankbar gedacht hat. — Man kann zwar nicht behaupten, daß Böhmer der deutschen Mystik — soweit sie der devotio moderna zugehört — und Staupitz eine Bedeutung für Luther abspricht, aber Böhmers Ausführungen zwingen immer zu bedenken: Nur weil er sie konsequent m i ß v e r s t a n d — und dem kann ich eben nicht folgen.

Wie weit diese Einwirkungen der devotio moderna bei Luther reichten, ist schwer zu sagen, aber bei einer historischen Sicht unseres Themas kam es in der Hauptsache darauf an, festgestellt zu haben, daß Luther mit der devotio moderna in Berührung gekommen und daß sie nicht spurlos an ihm vorüber gegangen ist. Man wird der devotio moderna noch nicht eine zentrale Bedeutung in der Entwicklung Luthers zukommen lassen können, denn neben dem Einfluß des Paulus, Bernhards v. Clairvaux, neben Augustin, Gabriel Biel und neben dem, was letztlich in seiner Persönlichkeit fundiert war, steht die devotio moderna an der Peripherie. Jene anderen Einflüsse mußten laut Thema unberücksichtigt bleiben. Ich bin mir auch bewußt, daß in den in Teil C II gegebenen Zitaten bisweilen Paulus oder Bernhard die Urheber gewesen sein können, diese schwebenden Grenzen aber mögen auch in dem Zusammenhang der devotio moderna selbst mit diesen Mystikern ihren Grund haben.

Es werden im wesentlichen Anregungen gewesen sein, die ihm die devotio moderna gegeben hat[461]). Von der Innigkeit und Gewalt der mystischen Sprache ist ihm allezeit etwas geblieben, und

458) Theologisches Literaturbl. 1917. H. 8.
459) W. A. V S. 163. W. A. XVII. 2. Abt. S. 176. W. A. XXX. 1. S. 187.
460) Vergl. Alois Dempf, „Meister Eckhart", Leipzig 1934, S. 22.
461) Julius Köstlin „Luthers Theologie in ihrer geschichtlichen Entwicklung . . ." 1901 B. I. S. 107.

die fromme, ergebene Stimmung der devotio moderna finden wir in vielen seiner Werke wieder. Ihr Hilfe mag ihm auch zu einfacherer und reinerer religiöser Begriffbildung geworden sein. Nicht nur in den Vorlesungen aus den Jahren 1513/15, sondern auch in einigen späteren Sermonen und Schriften redet er manchmal „beinahe ganz wie ein Mystiker“ [462]). Daß er aber die Lehre von den Ideen, also jene neu-platonischen Spekulationen, die die großen Mystiker, wie Augustin und Dionysius, den Areopagiten beseelten, wie schon öfters betont, sich nicht angeeignet hat, dürfte auch für die devotio moderna und ihre Bedeutung sprechen. Bernhard hätte schwerlich so starken Einfluß auf ihn gemacht, wenn er nicht Staupitz gehabt hätte, der immer wieder seine Aufmerksamkeit auf die Tatsachen richtete, die für seine Entwicklung so wertvoll waren, nämlich auf das Kreuz von Golgatha [463]). Ohne die devotio moderna wäre ihm auch die Bibel ein Buch mit sieben Siegeln geblieben [464]). Man kann wohl sagen, auch die devotio moderna hat sein Suchen und Sehnen beflügelt, hat auch beigetragen, ihm zu dem „beglückenden Gefühl der Gottessicherheit“, wie v. Below sagt, zu verhelfen [465]). Letztlich liegt aber seine reformatorische Erkenntnis, sein Turmerlebnis, in seiner persönlichen Schrifterkenntnis begründet.

Zwei religiöse Erziehungsmittel hat er durch die devotio moderna schätzen gelernt: Die Askese und das Kreuz. Noch in der Schrift von der Freiheit eines Christenmenschen hören wir Luther wie einen Vertreter des Mönchstums von der kathartischen Askese reden, und stets hat er die Askese in seinem späteren Leben geschätzt, wenn auch mehr im Sinne einer gymnastischen Askese, die den sittlichen Willen stärken soll [467]).

Das Kreuz ist Luther, wie den fratres c. v.[468]) Symbol für die Nachfolge Christi, um durch die Buße den alten Adam zu überwinden und dem Bilde [469]) Christi gleichförmig zu werden und auch als Anteil an den Leiden Christi in dem Staupitzschen Sinne, daß das unverschuldete Leiden und die Anfechtung nicht Verhängnis, sondern Gnade sei.

Das Mittel der exercitia findet, soweit ich sehe, bei Luther keine sonderliche Beachtung, um so begeistertere Aufnahme bei Ignaz von Loyola.

462) Luther im Lichte, 1917, Böhmer, S. 60.
463) Böhmer: Luther im Lichte 1917. S. 62.
464) Vergl. Ullmann 1842, Bd. 2, S. 922.
465) v. Below: Die Ursachen der Reformation. Hist. Zt.schr. 1916. B. 20. 3. Heft. Diese meine Ausführungen bedeuten immerhin eine Einschränkung gegenüber der Ansicht von v. Below.
466) Böhmer: Theolog. Lit. Blatt. 1917. Nr. 8 S. 141.
467) W. A. II. S. 734; W. A. X., 1. S. 433; W. A. XXVI. S. 585. W. A. XL, 2, S. 452. 211. W. A. XXXII. S. 428; W. A. XL; S. 325.
468) An Luthers Kreuzestheologie hat die devotio moderna manchen Anteil.
469) W. A. I. S 362: Ita ut nulli iam satis sit ac prosit, qui cognoscit Deum in gloria et maiestate, nisi cognoscat eundem in humilitate et ignominia crusis.

Was die Stellung zur Person und zum Werk Christi betrifft, so müssen wir von einer Umbildung sprechen. Für ihn ist Christus am Kreuz Offenbarung der göttlichen Gnade, genugtuendes Opfer, weniger Lehrer und Beispiel. Nicht der vorbildliche Wert seines Lebens, sondern das Vertrauen auf Christi Hilfe steht bei Luther im Vordergrund. —

„Aus dem allen lernen wir, das es nit genug sey gepredigt. Wenn man Christus leben und werck ... nur als eine historie .. predigt. (Es) soll und muß alsso gepredigt sein, das mir und dir der glaube drauss erwachss und erhalten werd ...[471]). Nu kummen wir zur auferstehung Christi, (da brauchst du) nit das leyden Christi mehr an zusehen (dan das hatt nu seyn werck gethan und dich erschreckt), sundern sollst ansehen seyn fruntlich hertz, wie voller lieb das gegen dir ist, die yhm da zu zwingt, das er deyn gewissen und deyn sund sso schwerlich tregt. Alsso wirt dir das hertz gegen yhm suss und die zuversicht des glaubens gestercket ...[472]).

Zugleich wird klar, daß die devote Passivität, der Quietismus, die Geringschätzung und resignierte Verzweiflung gegenüber der Welt eine Umbildung zu fester Glaubensfreudigkeit und sittlichem Tun erfährt, zur tatsächlichen Überwindung der Welt. „Nemmen sie sie den leib, gut, ehr', kind und weib, las faren dahin, sie habens kein gewin, das reich mus uns doch bleiben“ [473]).

In Teil B III hatte ich angedeutet, daß die devoten fratres der Mittlerstellung der Kirche zwischen Gott und der Menschenseele verhältnismäßig gleichgültig gegenüberstanden. Dieses Bedürfnis, die Religion als persönliche Erfahrung von Gott aufzufassen, nimmt Luther auf, aber das ist das völlig Neue, das ist das Revolutionäre, daß er die Kraft und den Willen fand, die Tradition zu brechen, mit der sich die modernen fratres abgefunden hatten. An Stelle der frommen Erbauung tritt die reformatorische Tat.

Das Ergebnis dieser Untersuchung, die Feststellung einer Berührung mit der devotio moderna, bedeutet einen Beitrag Luthers geistigem Ursprung näher zu kommen. Wir stehen rückblickend vor der Tatsache, daß Reformation und Gegenreformation in der devotio moderna dieselben Quellen gehabt haben, freilich hier peripher und dort zentral.

Immerhin, auch ein Luther zehrte von dem Nährboden der katholischen Restauration!

470) Christus ist den Devoten der vollendet demütige, selbstlose Mensch und daher der vollkommen vergottete Mensch. Er ist nicht so sehr gekommen, um die Sünde zu heilen, sondern den Gehorsam bis zum Tod zu zeigen, um in solcher Selbstaufgabe den Weg zur Vergottung zu weisen.

471) W. A. VII. S. 29.

472) W. A. II. S. 139/140.

473) W. A. XXXV. S. 457.

Außerordentlich dankbar bin ich meinem sehr verehrten Lehrer Herrn Professor D. Dr. Justus Hashagen und Herrn Dr. Joachim Ritter für ihre Anregungen und das Interesse an dieser Arbeit.

LEBENSLAUF.

Ich bin am 17. November 1908 zu Forst/Lausitz in Preußen als Sohn des Volksschullehrers Fritz Kekow und seiner Ehefrau Elsbeth, geb. Heimann, geboren.

Von 1918 bis 1928 besuchte ich das Realgymnasium zu Schwiebus/Neumark. 1928 bezog ich die Hamburgische Universität und studierte Geschichte, Philosophie und Religion sowie Körpererziehung. Ich bestand im Oktober 1933 an der Hamburgischen Universität das Staatsexamen für das höhere Lehramt und im Februar 1935 die pädagogische Staatsprüfung in Berlin.